



**FACULTAD DE DERECHO**

**DEPARTAMENTO DE CIENCIA POLÍTICA Y  
RELACIONES INTERNACIONALES**

**TESIS DOCTORAL**

**CRÍTICA AL NEORREPUBLICANISMO  
INSTRUMENTAL Y SU  
INTERPRETACIÓN DE LA TRADICIÓN  
REPUBLICANA: BIEN COMÚN  
FRENTE A LIBERTAD COMO VALOR  
FUNDAMENTAL**

Autor: Miguel Tudela Fournet

Director: Dr. Fernando Vallespín Oña

Madrid, 2015



# **CRÍTICA AL NEORREPUBLICANISMO INSTRUMENTAL Y SU INTERPRETACIÓN DE LA TRADICIÓN REPUBLICANA: BIEN COMÚN FRENTE A LIBERTAD COMO VALOR FUNDAMENTAL**

Director: Dr. Fernando Vallespín Oña

Autor: Miguel Tudela Fournet

**Madrid, noviembre de 2015**

Tesis presentada en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, como requisito para la obtención del título de Doctor en Derecho y Ciencia Política, de acuerdo con el Programa de Doctorado en Derecho y Ciencia Política, regulado por el Real Decreto 1393/2007.

#### CONSTANCIA DE APROBACIÓN DEL DIRECTOR

Quien suscribe, don Fernando Vallespín Oña, director de la tesis doctoral titulada “CRÍTICA AL NEORREPUBLICANISMO INSTRUMENTAL Y SU INTERPRETACIÓN DE LA TRADICIÓN REPUBLICANA: BIEN COMÚN FRENTE A LIBERTAD COMO VALOR FUNDAMENTAL”, elaborada por el alumno Miguel Tudela Fournet, hace constar que dicho trabajo reúne los requisitos exigidos por la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid y puede ser sometido a evaluación y presentarse ante los doctores que sean designados para integrar el correspondiente Tribunal evaluador.

En Madrid, a 22 de noviembre de 2015

-----

Dr. Fernando Vallespín Oña.

*A Laura E., dès le tout premier début.*

*A Cathy, por impaciente.*

## AGRADECIMIENTOS

Una serie de personas ha contribuido, directa o indirectamente, a la redacción de esta tesis, a veces dando un apoyo inquebrantable, a veces encontrando la palabra o el gesto preciso para remontarme el ánimo, a veces leyendo y poniendo en cuestión lo defendido en ella.

Mi director de tesis, Fernando Vallespín, ha de estar entre los primeros de esa lista, una lista en la que no puede faltar, bajo ningún concepto, Laura, que encendió el fuego, avivándolo siempre sin descanso –sin ella, nada de esto hubiera sido posible–, ni Goyo, que me ha regalado no poco de su tiempo y que no ha dejado de animarme para que siga trabajando. Tampoco pueden faltar Gonzalo, Pierre, Marie-Claire, Cathy, Annie, Roger,... cada uno, a su modo, me ha apoyado en todo el proceso de elaboración de esta tesis.

Por último, también quiero agradecer a la Università degli Studi di Firenze su acogida, en particular a la profesora Brunella Casalini, que puso generosamente a mi disposición todos los medios necesarios para que mi investigación siguiera su curso en Florencia.

# ÍNDICE

<b>ÍNDICE</b> .....	11
 <b>I. PARTE INTRODUCTORIA</b> .....	17
1. Introducción .....	19
2. Estado de la cuestión .....	23
2.1. La caracterización neorrepública instrumental del republicanismo .....	28
2.2. Problemática de la visión neorrepública instrumental .....	36
3. Metodología y definiciones .....	49
 <b>II. REPUBLICANISMO</b> .....	57
1. Introducción .....	59
2. Aristóteles .....	61
3. Polibio .....	83
4. Cicerón .....	99
5. Maquiavelo .....	117
6. Harrington .....	143
7. El republicanismo americano .....	155

8. Rousseau .....	179
9. Caracterización del republicanismo .....	197
<b>III. NEORREPUBLICANISMO .....</b>	<b>209</b>
1. Introducción .....	211
2. Skinner .....	219
2.1 El impulso metodológico: las ideas en sus contextos .....	220
2.2 La <i>praxis</i> metodológica: historia del pensamiento político .....	231
2.3. La idea de libertad en la obra de Quentin Skinner .....	240
2.4. Críticas a la propuesta de Skinner .....	263
2.5. Conclusión .....	284
3. Pettit .....	289
3.1. <i>Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno:</i> la primera formulación de su propuesta .....	291
3.2. Críticas a <i>Republicanism</i> .....	301
3.3. La continuación de su propuesta: <i>On The People's Terms. A</i> <i>Republican Theory and Model of Democracy</i> .....	338
3.4. Críticas a <i>On the people's terms</i> .....	351
3.5. Conclusión .....	361
4. Caracterización del neorrepublicanismo .....	365
<b>IV. CONCLUSIONES .....</b>	<b>369</b>
1. Conclusión .....	371
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>385</b>

*Los historiadores han tendido a pensar que él estaba confundido: afirma pero también niega que la libertad es posible sólo bajo una república. Yo sugiero, sin embargo, que antes de apoyar tal conclusión, debemos primero considerar si, de alguna manera, no lo estamos interpretando mal. Seguramente, si investigamos toda la gama de contextos en los cuales aparece el término repubblica, descubriremos que para Maquiavelo puede denotar alguna forma de gobierno bajo la cual las leyes promuevan el bien común. De ahí que para Maquiavelo la cuestión de si la monarquía puede ser una repubblica no es una paradoja vacía, como podría serlo para nosotros, sino una cuestión profunda del arte de gobernar. Pero, ¿se podía confiar en que los reyes aprobaran siempre solamente aquellas leyes que sirvieran al bien común? Esto nos da una lectura alternativa: Maquiavelo nos está diciendo que, bajo Rómulo y sus sucesores, las leyes romanas servían al bien común, por lo que el gobierno, a pesar de ser monárquico, constituía una forma de repubblica. Así, se resuelve la contradicción, por lo que sugiero que se elija esta interpretación.*

Quentin Skinner. "Interpretación, racionalidad y verdad".

*(...) son muchas cosas las que faltan del todo al pueblo que está sometido a un rey, y, en primer lugar, la libertad; la cual no consiste en tener un dueño justo, sino en no tener dueño alguno.*

Cicerón. *Sobre la república.*



# **I. PARTE INTRODUCTORIA**

## 1. INTRODUCCIÓN

La presente tesis doctoral analiza críticamente las propuestas neorrepúblicas instrumentales que han irrumpido en el debate de la teoría política contemporánea en las últimas décadas. En particular, se centra en el análisis crítico de los trabajos de sus dos figuras más relevantes: Philip Pettit y Quentin Skinner.

Para abordar este análisis, en primer lugar, se estudian los fundamentos de la tradición republicana, entendiendo por tal una tradición de pensamiento político que tiene su origen en la Grecia clásica y que, de acuerdo con la mayoría de los intérpretes, desaparece a finales del siglo XVIII, y a cuya estela se adscriben a sí mismos los autores neorrepúblicos instrumentales. Por ese motivo, la tradición republicana se configura como el primer marco de referencia a partir del cual abordar el análisis crítico del neorrepblicanismo instrumental, una tradición cuyo estudio se emprende a través de la interpretación, desde una perspectiva teleológica, de los textos de los autores más representativos de esta corriente.

En segundo lugar, se aborda el estudio de las propuestas teóricas neorrepúblicas instrumentales a través del análisis de los textos que han establecido los fundamentos de esta nueva escuela de pensamiento político, con el fin tanto de comparar una con otra como de analizar críticamente las propuestas neorrepúblicas en el seno de los debates contemporáneos de la teoría política, en particular, los debates en torno a la libertad.

Es sobre este concepto sobre el que los autores neorrepublicanos sostienen haber propuesto una definición novedosa, diferente a las definiciones que suelen dársele en los debates contemporáneos y, en particular, diferente a la concepción negativa de la libertad que, de acuerdo con las interpretaciones neorrepublicanas, es la propia del liberalismo y a cuya promoción le concede éste toda prioridad. Por consiguiente, el segundo marco de referencia y de comparación que se utiliza en el análisis crítico del neorrepblicanismo instrumental es el de los debates contemporáneos sobre la libertad, con especial hincapié en la conceptualización negativa de la libertad.

Las preguntas que motivan esta investigación giran, fundamentalmente, en torno al republicanismo y al neorrepblicanismo instrumental. Considerando el tenor de las propuestas neorrepblicanas y de las críticas que han recibido desde que irrumpieron en el debate entre liberales y comunitaristas, estas preguntas se podrían formular de la siguiente manera:

1.- ¿Existe realmente el republicanismo como teoría política? ¿Es una teoría que privilegia la protección de la libertad –entendida ésta como no-dominación–, como sostienen los intérpretes neorrepblicanos instrumentales, o defiende otro valor normativo diferente? Más aún, ¿existe un republicanismo o una variedad de republicanismos? Y, si es así, ¿comparten los republicanismos alguna propiedad que permita agruparlos bajo una misma denominación?

2.- Si el republicanismo existe, ¿es el neorrepblicanismo instrumental una reelaboración fiel de éste y en qué medida? O, por el contrario, ¿se inspiran libremente en éste para construir una nueva teoría, totalmente diferente? Por otra parte, ¿en qué consiste la propuesta neorrepblicana?

3.- Considerando las propuestas neorrepblicanas, ¿son éstas diferentes a las del liberalismo, en particular, del liberalismo de corte rawlsiano? ¿Suponen una alternativa a la teoría liberal? Y, en relación con el concepto nuclear de libertad, ¿son realmente diferentes los conceptos de libertad negativa y de libertad como no-dominación?

La hipótesis de la que se parte para emprender esta investigación es la de que el republicanismo existe como teoría política, aunque, como tal, no es una teoría que proteja la libertad, sino que hace del bien común su razón de

ser. Ello conlleva necesariamente que no exista un republicanismo en sentido estricto, sino diferentes republicanismos en función de la definición que cada autor otorgue a la idea de bien común. Pero, más allá de estas diferencias no menores y necesarias, existe un *corpus* más o menos homogéneo que, desde la lógica que privilegia la relación entre medios y fines, se caracteriza por instrumentalizar todas las medidas posibles –e incluso opuestas entre sí– para alcanzar el objetivo del bien común, determinando la pertinencia de cada medida un contexto y unas circunstancias particulares. Si esto es así, el republicanismo no es lo mismo ni protege los mismos valores que el neorepublicanismo instrumental, pues su interés fundamental es la promoción de un tipo de libertad particular como valor normativo supremo, mucho más al margen de condicionantes circunstanciales que el republicanismo.

Aun así, cabría admitir que las propuestas neorepublicanas instrumentales fueran diferentes a las liberales de corte rawlsiano. En este punto, sin embargo, nuestra hipótesis es que los dos discursos defienden las mismas posiciones al establecer la libertad como su principio rector –a pesar de que cada uno promueva, en principio, concepciones diferentes de la idea de libertad–, de modo que las propuestas neorepublicanas instrumentales terminan por no diferenciarse de las propuestas liberales.

Para responder a las preguntas anteriormente señaladas se ha optado por comparar las propuestas neorepublicanas instrumentales con las propuestas republicanas, proponiendo una relectura desde una perspectiva teleológica de las autoridades textuales que reconocen los neorepublicanos, tratando con ello de demostrar que el republicanismo existe como teoría política, pero no como una teoría política de la libertad –tal y como insisten en describirla los intérpretes neorepublicanos instrumentales–, sino como una teoría política que sitúa el bien común como su idea nuclear.

Seguidamente, tras el análisis crítico de las propuestas neorepublicanas instrumentales y de su lógica interna, éstas se comparan brevemente con las propuestas liberales, argumentando que las innovaciones discursivas neorepublicanas están ya asumidas en calidad de premisas por el liberalismo, integrándose así en el conjunto del sistema filosófico liberal.

La presente tesis doctoral se compone, pues, de cuatro partes bien diferenciadas: una primera, introductoria, en la que se expone el estado de la

cuestión, ofreciendo una descripción de la tradición republicana desde el punto de vista neorrepblicano instrumental y señalando cuál es la problemática de esta visión. Asimismo, se abordan, en esta primera parte, las cuestiones metodológicas en relación a nuestro objeto de estudio.

La segunda, se centra estrictamente en la tradición republicana. En ella se estudian las obras de sus autores más relevantes con el fin de ofrecer una visión de conjunto y de exponer los rasgos principales que configuran la tradición.

La tercera aborda el estudio de las obras principales de Quentin Skinner y de Philip Pettit, caracterizando con ello la propuesta neorrepblicana instrumental y analizándola críticamente.

La cuarta y última resume las conclusiones a las que se ha llegado a través de esta investigación.

## 2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

El interés por el republicanismo como objeto de estudio tiene su origen en los trabajos de algunos historiadores que, a finales de los sesenta y principios de los setenta del siglo XX, cuestionaron y desmontaron la tesis de Louis Hartz (1955), hasta entonces ampliamente aceptada, de que el liberalismo había sido la fuente de inspiración intelectual de la Revolución Norteamericana.

El impacto de estos trabajos fue enorme, y no sólo “en el universo de la historiografía de la revolución norteamericana” (Souroujon, 2011, p. 14). Sus efectos se dejaron sentir en muchas otras disciplinas. Como señala Bacelli, la reaparición del republicanismo “puede ser presentada como el descubrimiento, o el redescubrimiento de un continente teórico entero” (2003, p. 3).

El iniciador de esta revisión historiográfica que cuestionaba la preeminencia del liberalismo dentro del contexto político y cultural americano prerrevolucionario fue Bernard Baylin. En su libro *Los orígenes ideológicos de la Revolución norteamericana* (1967) señalaba que, en los escritos panfletarios publicados en las colonias británicas en las décadas finales del siglo XVIII, no podía calificarse como preeminente ningún tipo de discurso ideológico, puesto que, junto al liberal, eran nítidamente identificables otros discursos —entre ellos el republicano—, evidenciando así que la atmósfera intelectual de los años previos a la Revolución Norteamericana estaba caracterizada por un gran eclecticismo.

Dos años más tarde de que el trabajo de Bailyn viera la luz, Gordon S. Wood publicaba *The Creation of the American Republic. 1776-1787* (1969). En él, llevando más lejos las conclusiones de Bailyn, sostenía que sí podía identificarse un discurso ideológico predominante, y que éste no era otro que el republicano. Según Wood, era este discurso el que articulaba el pensamiento político americano colonial en la época de la Revolución.

Por último, J. G. A. Pocock, en 1975, publicaba *El momento maquiavélico*. En él, a través de una nueva metodología que consistía en “un sofisticado análisis del contexto lingüístico de las obras y autores estudiados” (Vallespín, 2010, p. 21), ahondaba en las tesis de Wood, pero haciendo hincapié en que el eje del discurso americano era el humanismo cívico, situando la obra de James Harrington como correa de transmisión entre la Florencia renacentista y el nacimiento de los Estados Unidos.

A partir de la aparición de estas monografías se renovó el interés por el estudio de la tradición republicana. Y las mayores repercusiones del redescubrimiento de este nuevo continente teórico se sintieron, de acuerdo con Honohan (2002), principalmente, en tres disciplinas del saber: la historia de las ideas, la teoría jurídica constitucional y la teoría política.

En cuanto a la historia de las ideas, una nueva metodología aparecía en el horizonte de una disciplina que venía “practicándose durante un siglo sin grandes sobresaltos metodológicos”. Y gracias a esa innovación, debida en gran medida al “fulgurante despunte de los primeros escritos metodológicos de Quentin Skinner a mediados de los años sesenta” (Vallespín, 2010, pp. 21-22), el propio Skinner ha desenterrado y reconstruido una concepción de la idea de libertad cuyo origen sitúa en la Roma clásica –por lo que le da el nombre de neo-romana– y que rastrea a lo largo de toda la tradición republicana, una libertad definida en oposición a la idea de esclavitud (cf. Skinner, 2003a, p. 39).

Al mismo tiempo, el redescubrimiento del republicanismo impactó en los debates sobre teoría jurídica constitucional que, en Estados Unidos, estaban manteniendo, entre otros, Dworkin y Ackerman. Basándose en “el repertorio conceptual de la tradición republicana” (Baccelli, 2003, p. 10), autores como Cass Sunstein o Frank Michelman han intervenido en esos debates y desarrollado su trabajo.

Por último, el impacto del redescubierto paradigma republicano se sintió en el ámbito de la teoría política normativa. Diferentes pensadores y teóricos que estaban enfrascados en el debate entre liberales y comunitaristas, hegemónico en la disciplina en el último tercio del siglo XX, recurrieron a la tradición republicana para defender sus propias posiciones. Así, algunos subrayaban

la virtud y los valores compartidos de la comunidad política (Sandel, Oldfield). Otros se centraban en una concepción distintiva de la libertad como elemento central del republicanismo (Pettit, Dagger). Para otros, la participación es la clave de una democracia plena (Barber, Pitkin). Por último, el reconocimiento ha emergido en debates en los que Taylor ha tomado la iniciativa. (Honohan, 2002, p. 8).

A partir de ahí, son diversas las interpretaciones del republicanismo que nos ofrece la teoría política contemporánea, una diversidad que tiene su mejor ejemplo en las discusiones en torno a cuál es el valor central del republicanismo:

algunos ponen el énfasis en la libertad, mientras que otros subrayan el rol de las virtudes cívicas y la ciudadanía activa como característica distintiva de esta tradición, y todavía otros emparentan la doctrina con la idea de comunidad y de bien común, o más específicamente con una defensa de la democracia deliberativa. (Besson & Martí, 2009, p. 8).

Sin embargo, y aunque suponga una simplificación, siguiendo a Honohan (2002), se pueden establecer dos grandes categorías de interpretaciones o enfoques que son dominantes en relación al republicanismo: el «republicanismo instrumental» y el «republicanismo fuerte», aunque



nosotros los llamaremos «neorrepblicanismo instrumental» o «neo-romano» y «neorrepblicanismo fuerte» o «neo-ateniense», respectivamente<sup>1</sup>.

El «neorrepblicanismo fuerte» o «neo-ateniense» considera que los valores fundamentales de la tradición republicana son la participación, la comunidad, la virtud,... En esta categoría se incluirían “algunos de los más importantes teóricos políticos comunitaristas” (Baccelli, 2003, p. 6) como Charles Taylor, Alasdair MacIntyre o Michael Sandel, aunque también a otros teóricos que no forman parte de las filas comunitaristas pero que recurren a la tradición republicana para defender interpretaciones participativas de la democracia como Benjamin Barber o Carole Pateman (cf. Baccelli, 2003, p. 10).

El «neorrepblicanismo instrumental» o «neo-romano», por su parte, ubicaría un nuevo concepto de libertad en el centro tanto de su reflexión como, según su interpretación, de la tradición republicana, un concepto de libertad que es diferente de los de libertad positiva y libertad negativa definidos por Isaiah Berlin y que ha sido desarrollado a partir de los trabajos historiográficos de Quentin Skinner. En esta categoría cabría incluir tanto al propio Skinner como a Philip Pettit o a Maurizio Viroli.

En los últimos años, al calor de estas propuestas teóricas, ha aparecido “una miríada de libros y artículos” (Besson & Martí, 2009, p. 4) tanto sobre la tradición republicana como sobre las propuestas neorrepblicanas.<sup>2</sup>

Independientemente de si la perspectiva que adoptan hacia el republicanismo y el neorrepblicanismo es a favor o en contra, la gran mayoría de esos estudios, ante la cuestión de cuál es el valor nuclear de la

---

<sup>1</sup> Maynor señala con acierto que la relación entre las dos corrientes de republicanismo detectadas –ateniense y romana, por su ascendencia– no pueden considerarse tan tajantemente diferenciadas, ya que ambas coexistieron y se influyeron mutuamente, de lo que resulta que su relación es más compleja de lo que podría dar a entender una dicotomía de este tipo. No sería del todo correcto, en consecuencia, tratarlas tan diferenciadamente como lo hacen Pocock en *El momento maquiavélico* o Skinner en *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. (2003, p. 15). Sin embargo, la distinción es útil para aclarar conceptualmente el panorama.

<sup>2</sup> En el libro de Besson y Martí (2009) se hace una sucinta enumeración de los libros y artículos más relevantes que se han publicado en los últimos años sobre republicanismo en las diferentes disciplinas en las que se ha sentido con mayor fuerza su impacto –historia del pensamiento político, teoría constitucional y teoría política–. La lista supera holgadamente la cincuentena de títulos. (vid. Besson, S. y Martí, J. L., 2009, p. 4).

tradición republicana, responde que es la libertad, con excepción de Honohan (2002) y Audier (2004).

Honohan sostiene que el republicanismo no es una teoría política presidida por un solo valor y del que manen diferentes propuestas en aras de su protección y promoción. Al contrario, sostiene que el republicanismo “se articula en torno a un ramillete de valores” preocupándose “tanto por la libertad como por el bien común” (2005, p. 162).

Por su parte, Audier defiende la tesis de que el republicanismo se construye alrededor de la idea de bien común, aunque su libro no profundiza en esta idea con el detalle deseable: la amplitud del tema y la brevedad de su libro se lo impiden. De apenas cien páginas, por los diferentes capítulos del libro transitan autores que van desde la antigua Grecia hasta comienzos de siglo XXI. Los trabajos de Aristoteles o Maquiavelo comparten sitio con Michael Sandel o Benjamin Barber, pasando, cómo no, por Cicerón, por el republicanismo americano y por Rousseau, pero también por otros pensadores como Montesquieu, Wollstonecraft, Alfieri, Kant, Tocqueville, Mazzini o Cattaneo. La treintena de líneas que dedica a resumir el pensamiento político de cada uno de ellos no da cuenta de su complejidad ni le permite detenerse a analizar cuáles son los *medios* que cada autor propone para alcanzar el *fin* del bien común. Para su lectura, Audier se apoya en dos o tres citas que, aunque reveladoras, no muestran en su plenitud la preeminencia del bien común como valor nuclear y principio rector de las propuestas de cada pensador republicano.

Esta investigación, entre otros objetivos, pretende cubrir esa carencia, estudiando la obra de autores que forman parte esencial de la tradición republicana desde una perspectiva teleológica, demostrando esa centralidad del bien común en cada una de sus propuestas y señalando los medios por los que, según cada autor, puede ser alcanzado.

## 2.1. La caracterización neorrepblicana instrumental del republicanismo

La mayoría de los intérpretes contemporáneos atribuyen al republicanismo “un conjunto similar de valores o principios, incluyendo en éstos principalmente los de libertad, igualdad política, virtudes cívicas y democracia deliberativa”, discrepando en la cuestión de “cuál de ellos debe ser prioritario en la teoría republicana” (Besson & Martí, 2009, p. 12).

Al margen de esas discrepancias, los retratos que dibujan los diferentes intérpretes son muy similares entre sí y, “de acuerdo con la opinión mayoritaria, la idea de libertad es el valor central en la tradición política republicana” (Besson & Martí, 2009, p. 13)<sup>3</sup>, una tradición de pensamiento que, según la aprobación de la mayoría de los expertos, tendría sus orígenes en la Grecia clásica, con un desarrollo que le habría llevado a transitar, en sus diferentes etapas, por la Roma republicana, por la Florencia renacentista o por los Estados Unidos de América en sus años fundacionales, entre otros tiempos y lugares.

Algunos de esos intérpretes consideran el republicanismo una teoría, otros, con más o menos reservas, una tradición de pensamiento, otros lo califican de discurso y aún otros de modelo. Así, por ejemplo, Viroli dice que el republicanismo es “una teoría de la libertad política” (2002a, p. 4)<sup>4</sup>; Ovejero defiende que el “republicanismo es ante todo una tradición política, esto es, un conjunto de principios y de prácticas” (2008, p. 128); Pettit, con cautela,

---

<sup>3</sup> Aunque los neorrepblicanos neo-atenienses, entre otros, puedan no estar del todo de acuerdo con esta afirmación, como se ha apuntado, la panorámica que ofrecen de la tradición republicana es, salvo por la centralidad de la idea de libertad, casi idéntica. La principal diferencia estriba en que ponen el acento en la participación, en la virtud o en el sentimiento de pertenencia a la comunidad política, siempre en función de la interpretación a la que se adhieran.

<sup>4</sup> Según Villaverde Rico (2008, p. 27): “El propio Viroli reconoce que no es un cuerpo de doctrina sistemático, y aunque engloba a autores que comparten nociones comunes de república, libertad y virtud cívica, insiste en las notables diferencias existentes entre ellos” y remite al texto italiano del propio Viroli (1999, pp. XII-XIII). Sin embargo, en la edición inglesa no aparece esa introducción. Al contrario, en este texto Viroli sostiene que el republicanismo “es, más bien, una teoría de la libertad política que considera la participación de los ciudadanos en la deliberación soberana necesaria para la defensa de la libertad sólo cuando se mantenga dentro de límites bien definidos” (2002a, p. 4).

reconoce que el republicanismo puede no merecer siquiera “el nombre de tradición, por ejemplo, por carecer de la coherencia y la compacidad necesarias para ser tratado de ese modo” (1999, p. 28); Rivero, por su parte, arguye que la recurrencia de “una serie de temas constantes (...) justifican su calificación misma de discurso” (1998, p. 70) y Peña mantiene que “puede hablarse de un cierto *modelo republicano* (...) constituido por ciertos principios básicos” (2004, p. 124)<sup>5</sup>.

Teoría, tradición, modelo o discurso, lo cierto es que, a pesar de los “siglos y civilizaciones [que] separan a Aristóteles de Maquiavelo, a Cicerón de Madison” y que han dado lugar a que algunos “críticos hayan puesto en duda la mera existencia y continuidad de la tradición republicana” (Honohan, 2002, p. 4), existe una serie de lugares comunes que comparten todos o casi todos los pensadores republicanos, lo que permite que se les agrupe bajo una misma denominación, bosquejando el republicanismo “a partir de un ‘mínimo común denominador’” (Gargarella, 2004, p. 146) que trasciende las inevitables y lógicas diferencias que, obligado es reconocerlo, existen entre cada uno de los autores que han contribuido al desarrollo de esta forma de pensar lo político.

Pero decir que el republicanismo es una tradición de pensamiento preocupada por la libertad no la distinguiría –al menos desde una perspectiva teleológica– de otras tradiciones de pensamiento también preocupadas por la libertad, como es el caso de la liberal. Sin embargo, y aunque el sustantivo sea el mismo, el significado que unos y otros, neorrepublicanos y liberales, atribuyen a la libertad, es diferente. Así lo defiende, entre otros muchos, Pettit, uno de los más destacados neorrepublicanos, para quien “el elemento unificador más importante de la tradición puede haber sido el hábito de conceptualizar la libertad de modo característicamente distinto” (1999, p. 39) al liberal.

Como siguiendo a Parménides, para quien “todo [en] el mundo estaba dividido en principios contradictorios: luz-oscuridad; sutil-tosco; calor-frío; ser-no ser” y donde “uno de los polos de la contradicción era, según él, positivo (la luz, el calor, lo fino, el ser), el otro negativo” (Kundera, 1988, p.

---

<sup>5</sup> En cursiva en el original.

13), la concepción de la libertad republicana derivaría de la oposición entre amo y esclavo, donde la libertad sería un rasgo característico del amo, ya que éste gozaría de “la independencia respecto a la voluntad de otro”, mientras que el esclavo sería un “hombre que no puede disponer ni de su persona ni de sus bienes, sino que lo disfruta todo a voluntad de su amo” (Sidney, 1996, p. 17; cit. en Ruiz Ruiz, 2006, p. 27), una concepción de la libertad que ya recoge tanto Tito Livio, quien “siempre define la libertad tanto de las ciudades como de los ciudadanos en términos de no vivir bajo la sujeción del poder o la discreción de nadie” (Skinner, 2002a, p. 13), como Cicerón, quien defiende que “la libertad (...) no consiste en tener un dueño justo, sino en no tener ninguno” (*Rep.*, II, 23, 43)<sup>6</sup> y que se podría rastrear a lo largo de toda la tradición. A esta libertad, la libertad como no-dominación o como independencia, se le asignaría el papel fundamental, se le consagraría como el valor central en la sociedad política y como el fin a cuya promoción y consecución se orientarían todos los medios disponibles; se convertiría, como defiende Bjartur, el protagonista de *Gente independiente*, en “la más importante de todas las cosas de la vida”, y, como tal, el Estado haría suya la divisa de que “un hombre vive en vano hasta que es independiente. Las personas que no son independientes no son personas” (Laxness, 2004, pp. 53-54), justificando y legitimando con ello su propia acción coercitiva (cf. Pettit, 1999, p. 113).

Esta concepción de la libertad contrastaría con la concepción liberal, para la que “la libertad política es, simplemente, el espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros” (Berlin, 2002, p. 47). La diferencia estribaría, siempre al entender de los intérpretes neorrepblicanos instrumentales, en que un liberal calificaría como libre la situación en la que un individuo tiene un amo justo, por ejemplo, un monarca que decide no interferir en el espacio de actuación de ese individuo, mientras que un republicano y un neorrepblicano sostendrían que ésa es una situación objetivamente no libre.

---

<sup>6</sup> Se ha optado por conservar, en los textos grecolatinos clásicos, con numeración propia consolidada, este formato de cita para facilitar la localización exacta del texto en cualquiera de sus ediciones. Se ha extendido este uso, en la medida de lo posible, al resto de textos considerados clásicos de la filosofía política. Cuando se utilizan diferentes ediciones de un mismo texto, la información se detalla en nota al pie. En este caso, se utiliza la traducción de Guillén, J. (1986).

Pero si la libertad como independencia es el centro de atención de la reflexión republicana es porque ésta es un bien frágil que debe ser protegido. Y la amenaza que se cierne sobre esa libertad no es otra que la propia naturaleza del ser humano, la ambición, el ansia de poder con sus consecuentes abusos, ya que “en el corazón de todo hombre hay, entre otras cosas, un tirano que dormita” (Jerphagnon, 1987, p. 38) y que no dudará, a la menor oportunidad, de imponerse a los demás, dando lugar a una situación de dominación en la que, por definición, los restantes miembros de la sociedad dejarían de ser libres, sometidos al arbitrio de quien haya cobrado esa preeminencia, ese dominio, sobre el resto.

Demasiadas veces habían comprobado los pensadores republicanos que rápidamente las repúblicas bien ordenadas se deslizaban por las pendientes de la corrupción, dando pábulo a que fueran los intereses de una parte de la sociedad, y no el bien común, los nuevos y desviados principios rectores de sus comunidades. Así pasó con la democracia ateniense, así pasó con Tarquinio el Soberbio y con Julio César en Roma, así pasó con los Estuardo en Inglaterra o con los Borbones en Francia. En todas aquellas ocasiones, o el uno, o los pocos, o los muchos, partes constitutivas de toda sociedad según la tradición republicana, habían acabado por imponer sus intereses particulares o de grupo de forma tiránica, dando lugar a situaciones de dominación y de esclavitud, en las que los grupos que no participaban en la toma de decisiones dejaban de ser considerados libres. Y si la libertad era entendida, como ha quedado dicho, como “la condición de no estar sujeto a la voluntad de ningún hombre” (Ruiz Ruiz, 2006, p. 27), no quedaba más remedio que hacer del imperio de la ley, y no del de los hombres, el instrumento necesario que impidiera los abusos de una de las partes sobre el resto, una ley que siempre se impondría a las partes.

Pero si la independencia requería del imperio de la ley, el imperio de la ley, para no ser igual de tiránico, requería de la participación de todos los miembros de la sociedad en su elaboración.

Considerando que la sociedad está compuesta por diferentes partes, la del uno, la de los pocos y la de los muchos, al entender de los republicanos, su transposición a la esfera política, esta división daría como resultado que el poder puede ser ejercido por uno, por pocos o por muchos. El poder ejercido por uno se denominaría monarquía, el ejercido por pocos, aristocracia, y el

ejercido por muchos, dependiendo de qué autor, democracia. Pero esas formas puras de gobierno, calificando de puras aquéllas que velan por el bien común, por efecto de la corruptibilidad del ser humano a la que ya hemos aludido, pronto degenerarían, pronto empezarían a velar por la satisfacción de sus ansias y anhelos, de sus apetitos, particulares o de grupo, convirtiéndose cada uno en su versión desviada: la monarquía en tiranía, la aristocracia en oligarquía, y la democracia, otra vez dependiendo de qué autor, en demagogia. Así las cosas, para garantizar que todos participen en la elaboración de la ley y que ésta no sea sólo la expresión de los intereses de una parte, se aboga por la creación de un gobierno mixto, un gobierno que integre, a la vez, componentes monárquicos, aristocráticos y democráticos, donde la toma de decisiones implique a todas las partes de la sociedad, no sólo porque esto sea acorde a la igualdad que defiende el republicanismo entre todos los ciudadanos —una igualdad que también tiene una dimensión material—, y porque *quod omnes tangit ad omnibus approbari debet* —lo que a todos incumbe, por todos debe aprobarse—, ni sólo porque, al formar parte de la decisión, en teoría, todos los miembros de la sociedad acatan y obedecen de mejor grado la norma aprobada, sino porque, además de que así se minimiza el riesgo que se deriva de que una sola de las partes, el uno, los pocos o los muchos, de la sociedad, acapare todo el poder pudiendo legislar exclusivamente a su favor, frenando cada una de las contrapartes a sus antagonistas, a través de la participación se facilita, al menos en teoría, el alumbramiento de ese tan ansiado bien común, común a todos, siempre más probablemente encontrado con el concurso de todas las voces y miradas que con sólo las de algunos. Esta idea, la del equilibrio entre las partes de la sociedad, la del gobierno mixto, es fundamental en el republicanismo; tanto es así que hasta algunos intérpretes defienden que éste puede ser definido “como la tradición del gobierno mixto” (Pocock, 2008, p. 155).

Pero para que de la deliberación pública resulte el bien común es imprescindible tener unos ciudadanos virtuosos, unos ciudadanos que participen de una virtud cívica “entendida como la predisposición a procurar el bien de la comunidad” (Villaverde Rico, 2008, p. 29) antes incluso de la búsqueda del provecho inmediato y particular, una virtud cívica que “puede descomponerse en ‘virtudes’, en plural” (Peña, 2004, p. 133) y que requiere de los ciudadanos que se impliquen directamente en la gestión cotidiana de lo público. Va de suyo, pues, que la representación política, desde el punto de

vista republicano, queda proscrita de la tradición, sólo incorporada tardíamente, en el siglo XVIII, al calor de las revoluciones americana y francesa, donde la extensión de esos territorios, al entender de sus intérpretes, hacían inviable la participación directa.

Siguiendo la línea de pensamiento republicana, si se consiguiera poner en marcha este esquema, se iniciaría el movimiento de un círculo virtuoso según el cual las buenas leyes generarían buenas costumbres, las buenas costumbres, buenos ciudadanos y los buenos ciudadanos, a su vez, buenas leyes.

Pero para conseguir inculcar la virtud a los ciudadanos, se necesita echar mano de dos instrumentos fundamentales: la educación y la religión. A través de la educación se consigue el respeto a la ley, la obediencia a las autoridades y la defensa del bien común, una educación que serviría para que los ciudadanos, según John Warren, fueran “instruidos desde su temprana infancia para que se consideren a sí mismos como propiedad del Estado”, siempre dispuestos “a sacrificar sus preocupaciones en favor de los intereses de éste” (1783, p. 7; cit. en Wood, 1998, p. 53); a través de la religión, una religión que “poco importa (...) que sea o no verdadera” (Ruiz Ruiz, 2006, p. 34), se consigue que los ciudadanos acepten los grandes sacrificios que les exige el republicanismo, unos sacrificios que podrían consistir incluso en la propia vida. Y a través de la educación y de la religión, se inculca el patriotismo, un amor a la patria que vincularía a todos los ciudadanos entre sí, conscientes de que la felicidad común depende de la seguridad de la república (Viroli, 1997, p. 87).

La virtud se convierte así en la “pasión rectora de la comunidad política” (Béjar, 2000, p. 96), una pasión que no elimina el riesgo de corrupción, pero lo reduce. Una corrupción que hay que entender en muchos sentidos, pero cuyo significado fundamental se deriva de la forma en que se define la idea de interés, una idea que el republicanismo identifica con el bien y no, como otras tradiciones de pensamiento, con la satisfacción de deseos inmediatos, una querella que ya aparece, por ejemplo, en el *Gorgias* de Platón, donde Calicles defiende “que lo agradable y [lo] bueno son la misma cosa” (495d), y donde Sócrates le refuta, sosteniendo “que hay algo bueno, y algo placentero, y que lo placentero es diferente de lo bueno” (500d), defendiendo que el bien es siempre el interés del individuo, y no que el interés del



individuo sea la satisfacción inmediata de sus apetitos, deseos, antojos, placeres o pretensiones.

Siendo así, si el interés y el bien del ciudadano y de la ciudad son coincidentes, y si el uno se satisface en el otro, tesis ésta de importancia “capital para el republicanismo, cuya fuerza o debilidad depende en gran medida de que sea capaz de demostrar que se produce esa conexión entre bien privado y bien público” (Peña, 2004, p. 138), las únicas explicaciones plausibles que caben para que se justifique que no se adopta una decisión orientada hacia el bien común son, o bien que existe un defecto de raciocinio que impide ver cuál es el verdadero interés de la comunidad, dando por cierta la equivalencia entre bien e interés, o bien que existe corrupción, una corrupción entendida como la priorización intencionada de un falso interés, inmediato, particular, sobre ese interés o bien común, y en detrimento de éste; corrupción en la que el “bien público” es siempre “derrotado por la influencia de los particulares” (Salustio, *Jug.*, 25, 3). Por eso Skinner apunta la crítica a las teorías liberales contemporáneas de la libertad, teorías que “aseguran que, si todos perseguimos nuestro propio y verdadero interés personal, el resultado será el mayor bienestar de la comunidad como un todo”, señalando que

desde el punto de vista de la tradición republicana (...), ésta es simplemente otra forma de describir la corrupción cuya superación se considera una condición necesaria para maximizar nuestra propia libertad individual. (Skinner, 2004a, p. 108).

El republicanismo, o al menos ese mínimo común denominador al que nos referíamos antes, según sus intérpretes contemporáneos, quedaría, pues, caracterizado, a grandes rasgos, por el imperio de la ley, el gobierno mixto, la igualdad de los ciudadanos, la implicación y la participación en las deliberaciones públicas y la virtud, una virtud poliédrica inculcada a través de la educación y de la religión, todos ellos recursos legales, políticos y sociales, movilizados, como peones, torres, caballos, alfiles y reinas desplegados por un tablero de ajedrez protegiendo al rey, para salvaguardar un bien frágil, una especie de bien jurídico protegido, un bien en sí mismo: la libertad, entendida ésta como independencia o no-dominación.

Aunque, en honor a la verdad, hay que reconocer que ésta es sólo una interpretación, siempre sesgada, de una tradición, “una reconstrucción selectiva (...) de la que conscientemente se resaltan ciertos motivos y se desechan otros” (Velasco, 2006, p. 192), que pone en valor sólo una serie de aspectos considerados positivos y más o menos aceptables para la sensibilidad contemporánea, omitiendo deliberadamente otros, como denuncia Villaverde Rico, recordando que el republicanismo, o al menos el republicanismo clásico

ha tenido rasgos elitistas, intolerantes desde el punto de vista religioso, legitimadores de la guerra, negadores o desconocedores de los derechos individuales y, con frecuencia, excluyentes. (...). El ideal republicano (...) legitimaba que un pequeño grupo de poseedores decidiera por toda la colectividad, y negaba la ciudadanía a mujeres y no propietarios.

Con esta afirmación, trata de desenmascarar la lectura modernizadora que los teóricos neorrepblicanos hacen de la tradición republicana, calificándola de “*tergiversación* histórica”<sup>7</sup> (2008, pp. 377-378).

Aun así, aun cuando sea cierto que esta interpretación del republicanismo, defendida principalmente por los denominados neorrepblicanos instrumentales, sea selectiva, parcial y, por consiguiente, tramposa, podemos afirmar que la mayoría de “los estudiosos del republicanismo coinciden en considerar como noción central del mismo la de *libertad* política”<sup>8</sup> (Peña, 2004, p. 124), podemos afirmar, siguiendo su argumentación, que la libertad es la idea nuclear en torno a la cual se estructuran y se colocan las restantes propuestas teóricas y prácticas, el fin último a favor del cual se establecerían todos los medios necesarios para alcanzarla y protegerla; es decir, según esta interpretación, el gobierno mixto, el imperio de la ley o la virtud serían *medios* para lograr un *fin*, un fin superior y que comporta un bien en sí. Así al menos lo defienden muchos de sus intérpretes. Pettit, por ejemplo, afirma que “la tradición republicana no se limitó a ofrecer una interpretación distinta y específica de lo que entraña la libertad”, sino que

---

<sup>7</sup> En cursiva en el original.

<sup>8</sup> En cursiva en el original.

asignó a la libertad como no-dominación el papel político supremo, y abrazó el supuesto de que la justificación de un estado coercitivo y potencialmente dominante consiste simplemente en que, propiamente constituido, es un régimen que sirve a la promoción de ese valor (...) La tradición no propuso otro fin –otro fin legítimo– al estado, sino promover la libertad. (1999, p. 113).

Ruiz Ruiz sostiene, por su parte, que “frente a los despotismos, los escritores republicanos propugnaban la instauración de regímenes que, a semejanza de la República romana, estuvieran diseñados para preservar la libertad de los ciudadanos” (2006, p. 27); Skinner, que “también considera que el hilo que conecta la tradición republicana es su concepción de la libertad” (García Guitián, 2009, p. 31), secunda a Marchamond Nedham cuando afirma que “los republicanos clásicos se preocupaban por elogiar (...) la excelencia del Estado libre” (2004a, p. 104); Honohan comienza su libro *Civic republicanism* afirmando que “el republicanismo cívico aborda el problema de la libertad entre los seres humanos que son necesariamente interdependientes” (2002, p. 1); Viroli afirma que el pensamiento republicano es “una parte distintiva de la teoría política comprometida en el mantenimiento del principio de la libertad y en la explicación de los medios políticos y legales para alcanzarla y preservarla” (2002a, p. 3); Martí resume esta centralidad diciendo que “la primera tesis importante del republicanismo contemporáneo y, de hecho, de toda la tradición republicana, es la defensa y la promoción de la libertad individual de los ciudadanos” (2002, p. 18). Siguiendo esa línea interpretativa, sería correcto afirmar que la protección de la libertad, y no la de cualquier otro valor, es el objetivo del republicanismo.

## 2.2. Problemática de la visión neorrepblicana instrumental

En sintonía con la interpretación neorrepblicana instrumental que se acaba de detallar de la tradición republicana, cabe comprender que muchos de sus estudiosos vean al liberalismo como una evolución del republicanismo. Viroli sostiene que “desde un punto de vista histórico, la relación entre liberalismo y republicanismo es de derivación e innovación” (2002a, p. 58);

Ruiz Ruiz cita a Alessandro Ferrara para defender la misma tesis, quien afirma, casi con las mismas palabras, que “desde un punto de vista histórico, la relación entre republicanismo y liberalismo es, sin duda alguna, una relación genealógica: el liberalismo moderno es hijo de la tradición republicana, de la que representa una evolución en sentido individualista” (Ferrara, 2004, p. 8; cit. en Ruiz Ruiz, 2006, p. 37). Esta evolución, a su entender, se debería a factores contingentes:

Las causas últimas de esta transformación en el pensamiento político son varias. Por un lado, nos encontramos con que la gran población, no sólo de la Federación americana, sino incluso de cada uno de los Estados individuales, impedía una participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos. Además, las grandes distancias existentes en un territorio tan extenso daba lugar a que normalmente, los americanos estuviesen demasiado alejados de los centros de poder para controlar la actividad de sus dirigentes. Todo lo cual provocaba que, *ante la imposibilidad*, no ya de una participación directa, sino incluso de un seguimiento medianamente riguroso de la acción política, los ciudadanos empezaran a centrarse cada vez más en su vida privada y dejaran la política a los políticos. Circunstancia que se veía, además, favorecida por el creciente carácter industrial y comercial de la sociedad norteamericana. (Ruiz Ruiz, 2006, pp. 320-321)<sup>9</sup>.

Una contingencia que habría de provocar, según algunos, que el republicanismo quedara “integrado en el pensamiento liberal y en la defensa de sus instituciones” (Rivero, 1998, p. 69), que las ideas republicanas se transformaran “dando lugar a distintas versiones de lo que luego sería considerado pensamiento liberal” (García Guitián, 2009, p. 32) o que “al igual que la monarquía fue transformada, más que suplantada, por el republicanismo, (...) el republicanismo fue transformado, más que suplantado, por el liberalismo” (Wood, 1998, p. X). Es decir, siguiendo esa línea interpretativa, el republicanismo se diluyó en su contexto histórico, pasando a formar parte de un nuevo ideario, el liberal, y entre ambos existiría una solución de continuidad que permitiría interpretar que, del mismo modo que los intérpretes contemporáneos más afines al republicanismo reconocen que la

---

<sup>9</sup> La cursiva es nuestra.

tradición se fue reciclando a lo largo de los siglos, transformándose, modificándose y matizándose sin perder nunca su identidad, desde los postulados originales de Aristóteles hasta los de Jefferson, Madison o John Adams, pasando por las aportaciones y redefiniciones a las que había sido sometida por Polibio, Cicerón, Salustio, Tito Livio, Maquiavelo, Harrington, Sidney,... el republicanismo, en el siglo XVIII, se volvió a transformar, como ya lo había hecho decenas de veces en siglos y circunstancias anteriores, una transformación que habría afectado a su denominación pero no a su esencia, no a sus principios fundamentales, es decir, la defensa de la libertad, pasando simplemente a denominarse liberalismo, y a defender, además, la existencia de unos derechos naturales inviolables.

De esta manera, sin pretenderlo, estos intérpretes contemporáneos del republicanismo, los mismos que defienden su existencia y su diferencia para con el liberalismo, están avalando las críticas de, por ejemplo, Patten, que afirma que entre republicanismo y liberalismo, “o bien no existe ningún desacuerdo interesante (...), o bien sí existe, pero en ese caso no uno que debiera preocuparle a los liberales” (Patten, 2004, p. 235), puesto que, al parecer de estos intérpretes, el advenimiento del liberalismo es sólo una transformación más de las que ha sufrido el republicanismo, lo que —dicho sea de paso—, como estrategia de reivindicación de la identidad del republicanismo no deja de resultar algo abstrusa, y como defensa de su entidad e identidad netamente separada del liberalismo, algo incongruente. O el republicanismo es diferente del liberalismo, o es lo mismo o se posiciona en un punto intermedio de la escala. Lo que no parece comprensible es que algunos defiendan, a la vez, que es diferente, al mismo tiempo que defienden que es similar y al mismo tiempo que defienden que se transforma el uno en el otro.

Y en concordancia también con esta interpretación del republicanismo que afirma que su idea nuclear es la libertad y que existe continuidad entre republicanismo y liberalismo, resulta fácil comprender que, desde las filas liberales, o se ponga en duda su misma existencia, o directamente se niegue, como hace Norberto Bobbio, quien afirma, en un diálogo mantenido con Viroli en 2002, que, en su trayectoria “como estudioso de la política, nunca me he cruzado con el republicanismo ni con la república”, una situación que ilustra señalando que “se ha publicado recientemente una recopilación de mis escritos que ocupa setecientas páginas, y en el detalladísimo índice analítico

no figura la voz «republicanismo»”. Y añade, quién sabe si no con cierta sorna: “Me mortifica tener que decirte que ni siquiera, y esto es verdaderamente increíble, consta «república»” (Bobbio & Viroli, 2002, p. 10).

Sin esa contundencia, pero en la misma línea, Haakonsen sostiene que “la oposición entre el liberalismo y el republicanismo (...) es más una invención” del renovado interés que ha suscitado el estudio de la tradición republicana “que un hecho histórico comprobable” (1993, p. 571), una crítica similar a la que hace García Guitián al comprobar que los autores neorrepblicanos “se pasean por la historia cogiendo de aquí y allá las definiciones conceptuales e ideas que más le convienen para justificar sus tesis”, preguntándose si “es eso aceptable cuando lo que se busca es fundamentar esas propuestas apelando a una tradición que además se presenta como alternativa al liberalismo contemporáneo” (2009, p. 31).

Y resulta fácil comprender que se ponga en duda la mera existencia del republicanismo porque, al identificarlo con la libertad, incluso si ésta se concibe de una manera específicamente republicana, –idea, por lo demás, discutida tanto por los especialistas<sup>10</sup> como incluso por los propios intérpretes del republicanismo, entre los que, unos, como Quentin Skinner, sostienen que el republicanismo entiende la libertad de forma negativa, diferenciándose del liberalismo en el modo de garantizar esa libertad, y otros, como De Francisco, Raventós o Lara, defienden que “la libertad como autogobierno, como autonomía, es pues el ideal que vertebró el discurso republicano” (De Francisco & Raventós, 2005, p. 260) o que la tradición que pone el acento en la idea de libertad positiva “podría denominarse como la tradición republicana” (Lara, 2002, p. 120)–, se genera una gran confusión que hace que todas las críticas sean absolutamente pertinentes.

Esta gran confusión tiene su reflejo más grotesco en las eclécticas listas de autores integrantes de esta tradición que los intérpretes contemporáneos del

---

<sup>10</sup> A este respecto, García Guitián afirma que “no cabe atribuir la defensa de un concepto de libertad a la tradición republicana (ni siquiera incluyendo en ella a los autores que nos interesan). Tanto los considerados liberales como los seleccionados dentro de esa tradición, suelen otorgar en sus escritos significados distintos a la libertad que combinan en sus teorías. Y que son negativos o positivos en función de la cuestión concreta que estén tratando.” (2009, p. 44); Martins, por su parte, afirma que la concepción de la libertad como no dominación “no es tan nueva o tan diferente de otras concepciones liberales” (2002, p. 192).

republicanismo proponen sucesivamente, y donde el único elemento en común a todas ellas es la inclusión de Maquiavelo, a quien siempre se considera el arquitecto del republicanismo en su versión clásica. Villaverde Rico denuncia a este respecto que la tradición republicana

es un cajón de sastre donde aparecen hermanados republicanos de distintas sensibilidades con liberales de toda la vida. Aristóteles, Cicerón, Maquiavelo, Harrington, Milton, Rousseau, Jefferson, Madison y los federalistas aparecen entremezclados con Locke, Montesquieu, Adam Smith, Stuart Mill o Tocqueville, en una simbiosis que produce perplejidad. (2008, p. 15).

Esta crítica también la comparte García Guitián señalando que “clásicos del liberalismo como Locke, Montesquieu, Madison o Tocqueville acaban siendo reivindicados tanto desde la tradición republicana como desde la liberal, mientras que otros como Rousseau, que tradicionalmente había sido el estandarte del republicanismo, o no están, o son calificados en algunas ocasiones de demasiado populistas”, provocando la sensación de que

cada defensor del neo-republicanismo propone su clasificación en función de las descripciones conceptuales que utiliza para identificar el contenido sustantivo común que justifica agrupar en una misma tradición a autores que escriben en distintos contextos y épocas. (2009, pp. 30-31).

Y no sólo clásicos del liberalismo son incluidos en las cohortes republicanas, sino incluso Karl Marx, autor nada sospechoso de liberal, aparece entre sus integrantes. Así lo advierte Peña, que señala que “es interesante advertir cómo Marx es a veces presentado como un pensador republicano” (2004, p. 121), remitiendo a los trabajos de Domènech (1989) y de De Francisco (1999).

Así las cosas, con la continuidad entre republicanismo y liberalismo defendida incluso por los intérpretes más declaradamente prorrepúblicanos, con la recurrente afirmación de que “el elemento que aparece como verdaderamente caracterizador de la tradición sería la reivindicación de un

concepto de libertad” (García Guitián, 2009, p. 33), una libertad sobre la que, además, no hay consenso sobre si es o no es sustancialmente distinta a la liberal y con las peculiarísimas nóminas de autores republicanos propuestas con base en criterios de lo más dispares, no sólo se comprende que se critique en todo o en parte las lecturas e interpretaciones neorrepblicanas, sino que es absolutamente lógico que se ponga en duda la propia existencia de la tradición republicana y la pertinencia del neorrepblicanismo. Pero el repblicanismo, como cualquier otra tradición de pensamiento, y aún a riesgo de caer en una excesiva simplificación, intuitivamente podemos afirmar que «*es*» o que «*no es*». Y si se ha generado un arduo y apasionado debate en torno al repblicanismo, creemos que puede deberse a que no se ha definido apropiadamente qué es.

Ya ha quedado señalado que se suele caracterizar al repblicanismo como una teoría de la libertad. Sin embargo, de una lectura atenta de los textos de referencia que componen la tradición republicana, la conclusión que se extrae es que se trata de una teoría del bien común.

Tal vez esta disonancia se deba a que “la libertad, ahora más que nunca, es uno de los valores básicos de nuestras sociedades” (García Guitián, 2009, p. 41) y, en ese contexto, como Procusto, los intérpretes neorrepblicanos instrumentales han intentado que el repblicanismo cupiera en un jergón, el jergón de la libertad, que no era de su medida, aun a costa de reducirlo o agrandarlo hasta la deformidad. Porque el repblicanismo no es una teoría de la libertad, “no hace de la libertad su motivo central” (Rivero, 2005, p. 9). A pesar incluso de las cerradas defensas que sus intérpretes hacen de esta tesis. Independientemente de cómo se defina esa libertad, si como no-dominación, si como no-interferencia o si como autogobierno, ninguna libertad es la idea medular de la tradición republicana.

El repblicanismo no es una tradición de pensamiento caracterizada por una definición específica de la libertad, sino que, como afirma Gordon S. Wood, la esencia del repblicanismo es “el sacrificio de los intereses individuales en aras del bien común” (Wood, 1998, p. 53); una república, “lo que los griegos llamaban *politeia*, no es, en principio, más que una comunidad política bien gobernada”, donde



bien gobernada significa (...) dos cosas: Primero, que en ella el bien común prima sobre el bien privado, lo cual significa –y esto es lo segundo– que el gobernante no gobierna en su propio provecho sino en el de la comunidad. Que el gobernante sea uno, o unos pocos o todos es, en cambio, secundario. Según esto, una monarquía puede ser no menos republicana que una aristocracia o una democracia. Lo que no puede darse es que una tiranía o una oligocracia sean republicanas. (Inciarte, 2001, p. 15).

De aquí se deduce que el republicanismo no sería más que la teoría política que persigue proteger como bien jurídico fundamental, no la libertad, sino el bien común.

En defensa de la interpretación que sostiene que el leitmotiv del republicanismo es la libertad como no-dominación se podría aducir que el fundamento último del republicanismo es “la idea de un bien común a las partes diferenciadas de la sociedad”, un bien común “informado por una libertad exenta de servidumbres o dependencias arbitrarias” (Gallardo, 2012, p. 6), es decir, que la libertad como no-dominación sería el contenido del bien común, de donde habría que colegir que, cuando se dice que la libertad es “el axioma del que parte” el republicanismo (Pettit, 1999, p. 29), lo que se está en verdad diciendo es que el “axioma del que parte” es el bien común, un bien común que no es otra cosa que la libertad, y que por economía gramatical formularían la idea de forma resumida, en pro de la claridad expositiva del texto.

Pero «libertad» y «bien común», al menos intuitivamente, no son sinónimos, única situación que permitiría que la una ocupara el lugar del otro sin producirse un cambio de significado. Pero, como se empeña tozudamente en demostrárnoslo, “la lingüística moderna ha dejado bien sentado que la sinonimia perfecta no existe” (Fernández Sevilla, 1974, p. 65; cit. en Anaya Revuelta, I, 1999, p. 42). Y aun en el supuesto caso de que nos encontráramos ante un caso de sinonimia perfecta, como, de nuevo, nos insiste la lingüística,

los sinónimos absolutos son un lujo escasamente tolerado por la lengua, de suerte que, cuando se da el caso, uno de ellos tiende a caer en desuso y desaparecer; así *ponzoña* frente a *veneno*, y *aeroplano* frente a *avión*. (Casas Gómez, 1995, p. 24).

Y no parece que ni «libertad» ni «bien común» sean términos que hayan caído o vayan a caer en desuso, porque «libertad» y «bien común» tienen significados diferentes y hacen referencia a realidades semánticas diferenciadas.

Aunque efectivamente «libertad» y «bien común» no sean sinónimos, aún cabría defender el uso de «libertad» por «bien común» como sinécdoque, es decir, admitiendo que el concepto de «bien común» excede el significado de «libertad», pero que ésta es parte fundamental de aquél, de tal modo que se define el todo —«bien común»— por la parte —«libertad»—, una parte que, además, sería predominante o esencial, como cuando nos referimos al violinista de la orquesta con el nombre de primer o segundo «violín» o como cuando nos referimos a los habitantes de una ciudad con el sustantivo «alma», diciendo que en tal o cual barrio viven doscientas mil almas. En ese caso, habría que admitir que el bien común estaría compuesto, principalmente, por la libertad, además de por otros valores, éstos en menor proporción. Incluso se podría admitir que esos otros valores, siendo menores, pudieran ser apartados de la definición en pro de la claridad a la hora de explicar el republicanismo. Así, sí se podría aceptar que se caracterizase el republicanismo como una teoría de la libertad, una libertad entendida como no-dominación, una forma de concebir la libertad que agrupa a toda una heterogénea serie de pensadores en torno a la idea de que nadie es libre mientras está sometido al arbitrio y a la voluntad de otra persona.

Sin embargo, Cicerón, que es “quien está más interesado en la definición formal de *libertas* y *servitus*, de libertad y servidumbre” (Skinner, 2002a, p. 10), nos dice en su *De Republica* que, “cuando se nombra al rey, viene a nuestras mentes también el rey injusto, siendo así que nosotros, al hablar de una república gobernada por un rey, no nos referimos para nada a un rey injusto” y ejemplifica su afirmación sugiriendo a su interlocutor que piense “en Rómulo, en Pompilio, en el rey Tulo” para afirmar justo después que “es posible que no te parezca mal tal tipo de República” (*Rep.*, III, 35, 47)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Trad. D’Ors, A. (1984).

Sirva esta cita para ilustrar que el eje del republicanismo no es la libertad, –menos aún la libertad como no-dominación–, puesto que el hecho de que se defina como república una monarquía, régimen en el que, por sus propias características, una parte de la sociedad, el uno, destaca y prevalece sobre las demás, teniendo presente la definición que se ha propuesto de la libertad republicana o como no-dominación, se genera inevitablemente una situación no-libre, puesto que, en este caso, los pocos y los muchos quedarían sometidos a la voluntad del uno, lo que vendría a significar, desde la interpretación del republicanismo que defiende que su núcleo es la libertad, que, o bien Cicerón no pertenece a la tradición republicana, o bien que sí pertenece, pero no este párrafo concreto, o bien que existe una contradicción y que se puede plantear que no sea la libertad el eje del republicanismo, sino el bien común, se defina éste como se defina.

Pero Cicerón va más allá y no sólo afirma que sea una república una monarquía, sino que también lo sería una ciudad bien gobernada por los muchos. Después de haber analizado Escipión junto a Lelio “aquella tercera forma de gobierno (...). Cuando el pueblo lo hace todo, y tiene en sus manos el poder supremo; cuando la multitud lleva al suplicio a quien bien le parece, cuando se hace lo que se quiere, se roba, se requisa, se disipa a placer”, y de la que concluyen que “no hay forma de gobierno que yo le niegue más rotundamente el nombre de República que aquélla en que todos los poderes se encuentran en manos de la multitud” (*Rep.*, III, 33, 45), cuando Mummio le pregunta qué juicio le merece la república popular, Escipión contesta:

ESCIPIÓN.- Dime, Espurio, ¿no te parece que es una República la de los rodios, entre quienes estuvimos tú y yo no hace mucho?

MUMMIO.- Sí, me parece que lo es, y no tengo nada que reprocharle.

ESCIPIÓN.- Dices bien, y, si te recuerdas todos los ciudadanos eran alternativamente pueblo y senadores, ellos desempeñaban durante un mes oficio de pueblo, y durante otro de senadores; en uno y otro caso recibían las dietas de presencia; los mismos hombres juzgaban en el

teatro y en el senado las causas capitales y todas las demás. Tanto podía y tanto valía el senado como la multitud. (*Rep.*, III, 35, 48)<sup>12</sup>.

En este caso, otra vez, una de las partes de la sociedad, ésta, los muchos, prevalecería sobre el resto –el uno y los pocos–, dando otra vez al traste con la defensa de los intérpretes contemporáneos del republicanismo que sostienen incansablemente que “el ideal tradicional, republicano, de libertad da basamento y unidad” (Pettit, 1999, p. 24) a esta tradición de pensamiento. Y, aún más, esta cita ejemplifica también que una república no necesita, para considerarse como tal, un gobierno mixto –entendido como la mezcla de las tres formas puras de gobierno–, sino que basta cualquier forma de gobierno no desviada para que sea considerada una república.

Pero no es Cicerón el único autor que plantea que el republicanismo, aunque relacionado con la libertad, no se articula en torno a ella, sino en torno al bien común. Maquiavelo, figura capital del republicanismo, también parece señalar en esa dirección al repasar cuáles son las clases de repúblicas y sus gobiernos en el capítulo 2 del primer libro de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cuando sostiene que “las clases de gobierno son seis, de las cuales tres son pésimas y las otras tres buenas en sí mismas, aunque se corrompen tan fácilmente que llegan a resultar perniciosas” y que el organizador de una república que “ordena la ciudad según uno de los regímenes buenos, lo hace para poco tiempo, porque, irremediablemente, degenerará en su contrario, por la semejanza que tienen, en este asunto, la virtud y el vicio”. Y aunque luego concluya que las seis formas de gobierno “son pestíferas, pues las buenas tienen una vida muy breve, y las malas son de por sí perversas”, el argumento que esgrime para denostar las formas de gobierno puras es el de su brevedad, no el de que en ellos la libertad esté comprometida. Al contrario, defiende que las formas puras de gobierno son buenas en sí mismas, a las que describe, a la monarquía, como el gobierno del “más prudente y más justo”, a la aristocracia, como un gobierno sujeto a las leyes en el que se pospone “todo interés propio a la utilidad común”, donde se “conservaban y gobernaban con suma diligencia lo público y lo privado” y a la democracia como un orden en “que ni los poderosos ni un príncipe pudiesen

---

<sup>12</sup> Trad. Guillén, J. (1986).

tener ninguna autoridad”. Y si opta más tarde, como es el caso, por “un tipo de gobierno que participe de todas, juzgándolo más firme y más estable” (*Disc.*, I, 2), lo hace, no porque éste proteja mejor el bien común, sino porque lo protege durante más tiempo. Pero no dice en ningún momento que una monarquía, una aristocracia o una democracia no sean repúblicas; al contrario, nos advierte de que son repúblicas con una corta esperanza de vida. Pero, si reconoce que son repúblicas, entonces debemos concluir de nuevo que no es la libertad la idea central del republicanismo.

Del mismo modo que se ha hablado de sinonimia, es debido hablar de polisemia y reconocer que el término «república» puede ser interpretado también como «Estado», aunque resulte “engañosamente anacrónico, ya que ningún escritor político de antes de mediados del siglo XVI empleó la palabra ‘Estado’ en algún sentido que en algo se pareciese al nuestro” (Skinner, 1985, p. 19) o como «comunidad», como prefiere traducirlo el propio Skinner, de tal modo que se pudiera impugnar esta interpretación de la república como defensa del bien común en las palabras de Cicerón y de Maquiavelo, dando por hecho que cuando hablan de «repúblicas» se refieren a la comunidad o al Estado.

Sin embargo, no es ésta la única vez que se refieren al bien común y, reiteradamente, Maquiavelo, por ejemplo, nos recuerda que

lo que hace grandes las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda este bien común no se logra más que en las repúblicas, porque éstas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito. (*Disc.*, II, 2).

Una idea, la de la centralidad del bien común, que se repite en más de una ocasión en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, como cuando se asevera que “un organizador prudente” es el que “vela por el bien común sin pensar en sí mismo”, el que no se preocupa “de sus herederos sino de la patria común” (I, 9); un organizador prudente no es, pues, el que hace de la libertad el eje del sistema político, sino el que sitúa el bien común como principio rector de la sociedad.

Según eso, gobierno mixto, libertad civil, imperio de la ley,... no serían más que peones, torres, caballos y alfiles que protegen el bien común, medios para alcanzar ese fin, fin que, por otra parte, también puede conseguirse a través de otras formas de gobierno no por ello menos republicanas, donde otros medios, como el buen arbitrio de los pocos o el buen gobierno de los muchos o del uno, serían medios igual de válidos para alcanzar el bien común.<sup>13</sup>

Si nuestra hipótesis es cierta —esto es, que el republicanismo es una teoría del bien común, un bien común no constituido ni única ni fundamentalmente por la libertad—, quedaría comprometida la interpretación contemporánea según la cual la tradición republicana es una teoría de la libertad política.

Asimismo, se podría cuestionar la tesis de la continuidad entre republicanismo y liberalismo. Siendo dos tradiciones de pensamiento distintas y con preocupaciones diferentes, se podría explicar el eclipse de una forma de pensar y de enunciar lo público en favor de otra que desincentiva la participación en favor de la representación política y prima la profesionalización, disminuyendo así *de facto* el control que se ejerce sobre el poder más allá del advenimiento de unos factores contingentes omniexplicativos.

---

<sup>13</sup> Lo más sorprendente es que tanto Pettit como Skinner reconocen que el republicanismo no está comprometido con una forma de gobierno determinada. Pettit señala que “el antimonarquismo fue a menudo un rasgo de la tradición republicana (...). Pero los republicanos eran antimonárquicos sólo en la medida en que consideraban que un monarca buscaría inevitablemente el poder absoluto y arremetería contra el tipo de libertad que ellos estimaban. Así, se contentaron con la monarquía constitucional que hallaron en la Inglaterra del XVIII: “una nación”, en la inconfundible cita de Montesquieu (1989, 70), “en la que la república se amaga bajo la forma de una monarquía” (Rahe, 1992, 524)” y atribuye este hecho, en vez de que se deba a que el republicanismo es una teoría que se preocupa con el bien común, a intenciones subrepticias de los autores, pues, según él, “Muchos de los que yo calificaría como republicanos se describen a sí mismo, ya sea por razones estratégicas, o por otras, en esos términos. Como Montesquieu mismo, prefieren afeites y colores menos radicales” (1999, p. 39).

Skinner, por su parte, afirma que, para Maquiavelo, es posible, “al menos teóricamente, que una comunidad goce de un modo de vida libre bajo una forma monárquica de gobierno. Pues no hay en principio razón alguna por la que un rey no haya de organizar las leyes de su reino en forma tal que reflejen la voluntad general —y sirvan por tanto a la promoción del bien común— de la comunidad como un todo” (1990a, p. 243). Y esta idea se encuentra con frecuencia en la interpretación que ofrece de la obra de Maquiavelo.

Al mismo tiempo, siempre que nuestra hipótesis sea cierta, estableciendo un criterio teleológico para la clasificación de las tradiciones políticas, se podría discriminar mejor qué autores pertenecen a qué tradición de pensamiento, teniendo siempre presente, eso sí, que la realidad, siempre compleja, no puede compartimentarse en categorías estancas, y que, en muchas ocasiones, un autor podría ser reivindicado por diferentes tradiciones, habida cuenta de que un escrito puede ser interpretado en diversas maneras o que en varios escritos un mismo autor haya optado por la defensa de objetivos diferentes.

En cuarto lugar, y siempre cumpliendo la condición de veracidad de nuestra hipótesis, se redefiniría el debate entre republicanismo y liberalismo. Porque el republicanismo recuperaría su propia forma, no la de un republicanismo interpretado *ad hoc* para hacer de la libertad su médula espinal. Y se podrían confrontar dos tradiciones de pensamiento político en igualdad de condiciones, no, como es el caso, una tradición de pensamiento político con una caricatura, en la que una, el liberalismo, muestra la mejor carta de su baraja, es decir, el valor de la libertad, y en la que la otra, el republicanismo, le hace frente con una cualquiera, es decir, la que representa el valor de la libertad –importante, sí, pero no fundamental en sus planteamientos teóricos–, en lugar de hacerlo con la mejor de sus cartas, el valor del bien común. Así, el republicanismo y el liberalismo dejarían de presentarse como “las dos tradiciones de pensamiento político más importantes de entre las que tienen la libertad como valor político supremo” (Pettit, 1989, p. 158) compitiendo por la definición de ésta, sino que se presentarían como dos tradiciones de pensamiento político distintas, cada una de las cuales defendería, en última instancia, un valor diferente.

### 3. METODOLOGÍA Y DEFINICIONES

Cualquier objeto de estudio exige la elección de un método. Siendo nuestro objeto el neorrepblicanismo, el republicanismo y la relación que existe entre uno y otro, así como el lugar que ocupa el neorrepblicanismo instrumental en los debates contemporáneos de la teoría política, no está de más, antes de describir la metodología que se va a seguir en este estudio, definir, aunque sucintamente, estos conceptos clave, pues la elección de un método determinado dependerá de la definición del objeto.

Por «republicanismo» entendemos una tradición de pensamiento político, más o menos homogénea, integrada por una serie de autores y por las obras de reflexión política que éstos han compuesto, desde la Antigüedad clásica hasta –como insistentemente señalan los intérpretes contemporáneos de esta tradición– las décadas finales del siglo XVIII y cuya idea nuclear es el bien común considerado como un fin en sí mismo.

Ahora bien, la nómina de autores pertenecientes a esta tradición, como se ha visto, es de lo más variada en función de a qué intérprete recurramos. Sin ánimo de establecer una lista exhaustiva de los pensadores que reconoce cada miembro del neorrepblicanismo como un autor republicano y los argumentos que esgrime para cada inclusión y exclusión, y sobre la base de las listas que otros estudiosos que han abordado este tema –como Béjar (2000), Honohan (2002), Martí (2002), Audier (2004), Gargarella (2004), Ruiz Ruiz (2006), Villaverde Rico (2008),... – han establecido en sus diferentes trabajos, proponemos una lista “de mínimos” con la que, si no todos, sí al menos casi



todos los neorrepublicanos, además de sus defensores y de sus críticos, puedan estar de acuerdo.

Así, y a los efectos de acotar el objeto de estudio –y sin que esta acotación signifique que nos veamos privados de recurrir a otros autores o a otros escritos para reforzar argumentos o buscar ejemplos a lo largo de la investigación–, sostendremos que la serie de autores y obras que van desde la Antigüedad clásica hasta finales del siglo XVIII que conforman el *corpus* republicano son: Aristóteles (*Ética nicomaquea* y *Política*), Polibio (*Historias*), Cicerón (*De Republica*, *De legibus*, *De officiis*), Maquiavelo (*El Príncipe*, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *Historia de Florencia*, *Del Arte de la guerra* y otros escritos menores como discursos, correspondencia,...), Harrington (*La república de Océana*), el republicanismo americano y los escritos de sus actores principales (Jefferson, Washington, Madison, Hamilton,...) y Rousseau (*Discurso sobre las ciencias y las artes*, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, *Discurso sobre Economía Política*, *El Contrato Social* y otros escritos como las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* o el *Proyecto de Constitución para Córcega*).

En consecuencia, por «republicanismo» entendemos aquella tradición de pensamiento político que nace en la Antigüedad clásica cuya idea nuclear es el bien común considerado como un fin en sí mismo y cuya teorización ha sido llevada a cabo, en gran parte, por estos autores y sus correspondientes obras.

Esta definición parte de dos sencillas premisas. La primera es que el republicanismo está conformado por lo que han escrito sus integrantes. No procede, en consecuencia, excluir determinadas obras, pasajes o ideas de la interpretación realizada, en pro de una teorización concreta sobre el republicanismo. No cabe separar una parte de la producción de un autor porque suponga un caso desviante a la teoría general, pues, como regla hermenéutica general, consideramos “que en la interpretación de una obra de un pensador político se debe procurar relacionar entre sí sus diferentes textos” (Velasco Gómez, 2006, p. 66). La segunda es que una «tradición de pensamiento político» es un *corpus* más o menos homogéneo de doctrinas políticas que persiguen un mismo fin y que puede estar compuesto por la obra de uno o de más autores. Que persiguen un mismo fin quiere decir que

promueven la implantación y la maximización de un valor normativo determinado por encima de cualquier otro y en virtud del cual el resto de valores y medidas establecidas en su consecución son instrumentalizados desde la perspectiva de la lógica de medios-fines.

Por otra parte, por «neorrepblicanismo» entendemos aquel conjunto de propuestas normativas generadas a partir de las diferentes interpretaciones que, desde las últimas décadas del siglo XX, se han venido haciendo del republicanismo. Y aunque esas interpretaciones sean diferentes entre sí, como acertadamente señala Honohan, cabe distinguir dos grandes enfoques bajo las que pueden ser clasificadas: la instrumental o neo-romana y la fuerte o neo-ateniense:

Los *republicanos instrumentales* conciben la ciudadanía como un medio para preservar la libertad individual y no como una actividad o relación que tiene un valor significativo intrínseco. Los *republicanos fuertes* hacen hincapié en el valor inherente de la participación en el autogobierno y la consecución de ciertos bienes comunes entre los ciudadanos. (2002, pp. 8-9).

A los efectos de esta investigación, el término «neorrepblicanismo» no incluirá las interpretaciones neo-atenienses, ya que centrará su análisis en el enfoque instrumental o neo-romano y sobre sus miembros más representativos: Quentin Skinner –como descubridor de un “tercer concepto de libertad anterior al liberalismo” (Rivero, 2005, p. 7) y que se sitúa en el centro de la reflexión neorrepblicana– y Philip Pettit –como el articulador de una teoría política alternativa en el debate entre liberales y comunitaristas y que hace de este tercer tipo de libertad su núcleo, a pesar de que él la denomine «libertad como no-dominación»–.

Por lo tanto, por «neorrepblicanismo» entendemos el conjunto de propuestas normativas que, basándose en una interpretación de la tradición republicana, algunos autores contemporáneos han elaborado, situando la idea de «libertad republicana» como su idea nuclear. No debe faltar señalar que estas propuestas se han realizado en el marco más amplio del debate entablado entre liberales y comunitaristas en el ámbito de la teoría política contemporánea.

Por último, hay que precisar que la lectura que ofrece el neorrepblicanismo sobre el republicanismo difiere de la lectura que se hace aquí del republicanismo.

Por «lectura neorrepblicana del republicanismo» –o cualquier otra variante de este sintagma–, entendemos aquellas interpretaciones que los autores neorrepblicanos instrumentales hacen de los autores repblicanos y en las que sitúan como idea nuclear de esta tradición la libertad.

Haber definido «republicanismo» como una teoría política articulada en torno a la idea del bien común y «neorrepblicanismo» como un conjunto de propuestas normativas que se articulan en torno a la idea de libertad repblicana nos obliga a ofrecer una definición de ambas ideas.

Si bien de «libertad repblicana» se puede ofrecer una definición, es inútil tratar de definir «bien común» por cuanto éste es indefinible –rasgo que, paradójicamente, forma parte de su propia definición–. Sin embargo, se puede intentar hacer una aproximación a la idea de «bien común».

Al margen de lo que signifique «bien», el adjetivo «común» hace referencia a dos dimensiones: por un lado, señala la necesidad de que el bien en cuestión debe pertenecer a todos los miembros de una sociedad y de cuyo disfrute no se puede excluir a nadie y, por otro, señala que el bien en cuestión debe incidir sobre la esfera pública.

Sentado esto, es necesario definir qué es «bien». Sin embargo, la tarea es en vano, pues el bien y el mal, al margen de categorías morales, sólo pueden definirse subjetivamente y en relación a un contexto, a unas circunstancias que son determinantes en la construcción de su significado.

*A priori*, nadie podría decir que la muerte de cincuenta mil jóvenes sea un bien; sin embargo, si mueren repeliendo un ataque exterior y, con su sacrificio, mantienen la independencia política de su Estado, entonces sus muertes no se convierten automáticamente en un bien, pero sí al menos en un mal menor.

Esta dependencia de las circunstancias es lo que provoca que el bien común sea indefinible. No obstante, esas mismas circunstancias son las que van definiendo los perfiles del propio bien común.

Por otra parte, por «libertad republicana» entendemos la concepción de la libertad que los neorrepblicanos atribuyen a la tradición republicana. Esta concepción de la libertad es, a su juicio, distinta de la liberal, y se caracteriza por oponerse tanto a la idea de «interferencia» —aunque con matices— como a la idea de «esclavitud», y no solamente a la idea de «interferencia».

La «concepción liberal de la libertad» es aquélla que defiende que uno es libre en la medida en que nadie ni nada interfiere en las acciones que un individuo puede y quiere llevar a cabo. Tiene su origen en los escritos de Thomas Hobbes y, gracias a Benjamin Constant y a Isaiah Berlin, también se la conoce como «libertad de los modernos», como «libertad negativa» o como «libertad como no-interferencia».

La concepción liberal de la libertad —o «libertad liberal»— se opondría, pues, a la idea de «interferencia».

Sin embargo, para los republicanos la «libertad» se opone a la idea de «esclavitud».

Siendo el esclavo un individuo que no es libre al estar sujeto a la voluntad y al arbitrio de su amo, una persona libre, por contraposición, es aquélla que en su acción no está constreñida ni por la voluntad ni por el arbitrio de otra persona.

La «libertad republicana» sería, pues, esta concepción de la libertad que pone el acento, no sólo en la interferencia, sino en la posibilidad de la interferencia<sup>14</sup>. Se oponen así a la idea de Isaiah Berlin de que uno pueda ser libre bajo regímenes autocráticos por mor de que el gobernante no interfiera en la vida de los gobernados, y señalan como una causa de pérdida de libertad toda situación de dependencia en la que un individuo, aunque de hecho no sufra interferencia alguna, pueda sufrirla en cualquier momento por la mera voluntad de un tercero.

Por su parte, Philip Pettit ha dado en llamar a esta concepción de la idea de libertad «libertad como no-dominación», que es una concepción

---

<sup>14</sup> Como se ha dicho antes y como se dice ahora, esta afirmación debe ser matizada, por cuanto los neorrepblicanos no se oponen a toda interferencia, ya que conciben la ley no como un instrumento de restricción a la libertad, sino como un elemento generador de libertad.

distinta tanto a la «negativa» como a la «positiva», por cuanto incorpora una idea de dominio y una idea de ausencia de interferencia.

Esta «libertad como no-dominación» es una idea normativa que trata de promover la erradicación de la dominación en la sociedad, entendiendo por «dominación» todas aquellas situaciones en que un individuo puede ser interferido en su abanico de opciones por otro individuo de forma arbitraria, de modo que, a diferencia de la concepción liberal de la libertad –que rechaza toda ley por ser una interferencia que reduce la libertad de opciones de quien es por ella interferido–, de la «libertad como no-dominación» nace una concepción diferente de la ley, pues no sólo interfiere discrecionalmente allí donde debe erradicarse la dominación, sino que, además, es creadora de libertad por esa misma razón.

Por otra parte, por «libertad positiva» se entiende una concepción de la libertad que la describe como una actividad en ejercicio. Según esta concepción, uno es libre en la medida en que se autodomina o autodetermina, es decir, en la medida en que ejecuta las decisiones que ha tomado para sí.

Por último, por «tradición liberal» o por «liberalismo» entendemos aquella tradición de pensamiento político que pone en el centro de su doctrina el valor de la libertad. Es cierto que esta definición, *a priori*, no discrimina entre las diferentes corrientes del liberalismo –rawlsiano, libertarios,...–. Sin embargo, tiene la ventaja de acercarse a la definición ofrecida por Pettit, para quien es indudable que “hay un consenso generalizado en que los liberales se preocupan por la libertad (...), en particular, por la libertad negativa” (2004a, p. 118). Esa preocupación fundamental sitúa la libertad como el valor normativo articulador de la sociedad, a cuya promoción, desde la no-elección previa de fines por parte del Estado, debe enfocarse toda medida adoptada. Es más, la única razón válida por la que la libertad puede ser restringida es la propia libertad. Es lo que Pettit llama la “retórica de un paso atrás para dar dos adelante” (1999, p. 57) y que Rawls afirma cuando sostiene que “las libertades básicas sólo pueden ser restringidas en favor de la libertad en sí misma” (Rawls, *TJ*, 2ª parte, V, 46)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> (Rawls, 1985, p. 341).

Establecidas estas definiciones, y partiendo de la hipótesis de que el republicanismo hace del bien común su centro de reflexión y no de la libertad como no-dominación –tal y como defienden los neorrepublicanos, principalmente Pettit–, la metodología de estudio no puede ser otra que la interpretación textual de la producción de los distintos autores, rechazando otros enfoques que ponen el acento en el contexto o que, al menos, lo tienen más en consideración.

El tipo de enfoque elegido para esta investigación nos obliga a detallar alguna premisa adicional, puesto que “el análisis puramente textual sólo es imaginable como puro ejercicio filológico, y en la historia del pensamiento no parece que pueda ser capaz de revelar ningún sentido” (Vallespín, 2010, p. 27).

La distancia geográfica y temporal que existe entre Aristóteles y Rousseau, entre Cicerón y el republicanismo americano, hace que cada autor tenga un contexto propio que en nada se parece al de sus predecesores ni al de sus continuadores. Por lo tanto, nada aportaría una investigación contextual de cada uno de los autores pertenecientes a la tradición republicana. En consecuencia, tendremos que encontrar un sentido a través de una ligera descontextualización de los textos. Como dice Vallespín:

[El sentido] sólo se obtiene si manteniéndonos en el contenido lógico del texto, somos capaces de abstraerlo lo suficiente para que llegue a cobrar vida para nosotros. Es decir, los «descontextualizamos» en el sentido de que eliminamos de él aquellos elementos fácilmente reconducibles a los condicionantes de la época, y salvamos lo que pueda merecer un valor transtemporal. En la mayoría de los teóricos más relevantes que se adscriben a este enfoque no existe, pues, un ánimo de «ignorar» el contexto, sino de reducirlo a un segundo plano, centrándose la labor hermenéutica sobre el producto de esa destilación previa. (2010, p. 27).

Al calor de esta precisión señalaremos que, efectivamente, optar por un enfoque textual no nos priva de la posibilidad de referirnos, en los casos oportunos, a elementos contextuales. Lo que en ningún caso se va a hacer es analizar el contexto –menos aún lingüístico– para determinar las intenciones inmediatas que pudo tener un autor a la hora de escribir un texto. Por ejemplo,

no se van a analizar las intenciones de intervenir en el conflicto entre Julio César y Pompeyo –con el fin de reinstaurar un régimen republicano– que Cicerón pudo tener a la hora de redactar su *De Republica*.

Por último, se debe señalar que la perspectiva desde la que se han analizado los textos de los diferentes autores que componen las diferentes tradiciones de pensamiento abordadas es puramente teleológica. Lo que se busca es descubrir cuál es el valor moral final que pretenden proteger, analizando los medios que proponen para alcanzarlo. Esta perspectiva avala que se opte por un enfoque predominantemente textual. Además, este enfoque permite dotarnos de una herramienta muy útil a la hora de catalogar la producción de los diferentes autores, discriminando, por el fin al que se encaminan sus propuestas teóricas, entre autores liberales y republicanos.

## **II. REPUBLICANISMO**



## 1. INTRODUCCIÓN

De la larga lista de autores y títulos que, según los diferentes intérpretes del neorrepblicanismo, conforman la tradición de pensamiento republicana, hay un acuerdo mayoritariamente respaldado por los expertos en la materia que considera como referentes del republicanismo a Aristóteles, a Polibio, a Cicerón, a Maquiavelo, a Harrington, a los protagonistas de la independencia americana y a Rousseau.

En las páginas que siguen se ofrece una lectura, desde una perspectiva teleológica, de sus respectivas propuestas normativas, con el objetivo de construir, *a posteriori*, una imagen general del republicanismo a partir de las ideas defendidas por cada uno de sus integrantes.

## 2. ARISTÓTELES

Aristóteles es uno de los pensadores capitales dentro de la tradición republicana. Así al menos lo sostienen no pocos expertos. Audier, por ejemplo, no duda en calificarle como “la fuente filosófica más importante del republicanismo” (2004, p. 8); Villaverde Rico afirma que encarna “la matriz del republicanismo” (2008, p. 46); para Del Águila, en Aristóteles encontramos “los rudimentos sobre los que se desarrollará el vocabulario republicano con posterioridad” (1998a, p. 30); Pocock, uno de los más destacados representantes del neorrepblicanismo, no sólo defiende que “en casi todos sus aspectos doctrinales”, el republicanismo se remonta a sus posiciones, sino que directamente lo identifica con el pensamiento político de Aristóteles, afirmando que esta “tradición (...) es el aristotelismo” (2008, p. 155).

Esta centralidad de Aristóteles se debe, según la mayoría de los intérpretes, a la importancia nuclear que la participación ciudadana en la política tiene en su pensamiento, participación que considera “la cúspide de la excelencia humana” (Villaverde Rico, 2008, p. 46), “la más alta realización de la naturaleza humana” (Honohan, 2002, p. 23), la “plenificación del ser humano” (Álvarez Yagüez, 2012, p. 23) y que sería una de las piedras angulares del pensamiento republicano, así como a su defensa del gobierno mixto como el mejor régimen posible, la exaltación de las virtudes ciudadanas y el alegato a favor del imperio de la ley.

Sin embargo, si bien es cierto que Aristóteles tiene una importancia capital dentro de la tradición republicana, ésta no se debe, a nuestro entender,

ni a la centralidad de la participación, ni a la defensa del gobierno mixto, ni a la exaltación de las virtudes ciudadanas, ni a su alegato en favor del imperio de la ley, ni al alto valor concedido a la vida política, sino a la prioridad absoluta que otorga a la idea de bien común, una idea que estructura su pensamiento político y que se sitúa, jerárquicamente, por encima de las demás ideas, ideas que, aunque de suma importancia en el conjunto de su pensamiento, quedan siempre subordinadas a la consecución de ese tan perseguido bien común, ideas subordinadas cuya pertinencia e idoneidad se juzga siempre en función de aquél.

Bien es verdad que la filosofía política de Aristóteles no es unívoca. El propio Pocock reconoce que “hay varias formas de interpretar la *Política*” (2008, p. 155) y Sabine, para explicar las posibles contradicciones que se encuentran en diferentes lugares del texto y de acuerdo con esa multivocidad, se hace eco de las discutidas tesis de Jaeger sobre la autoría, la composición y la ordenación de los diferentes libros de la *Política*, de la que sostiene que “es obra de Aristóteles, y no de algún editor posterior”, pero que “el texto pertenece a dos etapas distintas” (Sabine, 2000, p. 92), una primera, que trataría sobre el estado ideal y cuya composición debería corresponder a una etapa más juvenil de su autor, y una segunda que trataría del estado real, correspondiente a una etapa de madurez. En cualquier caso, en lo que la mayoría de los intérpretes coinciden es en que el pensamiento político aristotélico está expuesto, principalmente, en la *Ética a Nicómaco* y en la propia *Política*. Tanto es así que, como lo señalan, entre otros, Touchard (1990, p. 68) y Marías, “al final de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles formula y razona el programa de la *Política*” mostrando “hasta qué punto la *Ética* y la *Política* no son en su mente sino dos parte de una misma disciplina, dos etapas de una tarea intelectual única” (Marías, 1989, p. XXXIII). Así pues, nuestro trabajo se centrará en esos dos textos.

En primer lugar, es obligado señalar que, para Aristóteles, “todos los seres, actividades y cosas han sido creados por la naturaleza para algo, para un fin. Ese fin es natural a la cosa, al ser o a la actividad de que se trate” (Franzé, 2004, pp. 31-32), siendo el fin y el bien sinónimos (cf. Pocock, 2008, p. 156) de tal modo que el bien se actualiza alcanzando el fin, o, si se prefiere, el fin propio de cada ente es su bien. Y si «fin» y «bien» no coincidieran plenamente el uno con el otro, al menos existe entre ellos “un nexo inescindible” (García

Maynez, 1973, p. 25), puesto que “el bien es aquello a que todas las cosas tienden” (*EN.*, 1094a)<sup>16</sup>. Pero, como observa el propio Aristóteles, de la diversidad de acciones, artes y ciencias existentes, necesariamente, se desprende una multiplicidad de fines, no siendo todos los fines preferibles o deseables en la misma medida, dado que algunos, siendo fines en sí mismos, una vez alcanzados, se supeditan, a su vez, a otros fines mayores, convirtiéndose así esos fines intermedios en medios necesarios para alcanzar un fin superior:

En efecto, el [fin] de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el barco; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza. Y en todas aquellas que dependen de una sola facultad (como el arte de fabricar frenos y todas las demás concernientes a los arreos de los caballos se subordinan al arte hípico, y a su vez éste y toda actividad guerrera se subordinan a la estrategia, y de la misma manera otras artes a otras diferentes), los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que éstos se persiguen en vista de aquéllos. (*EN.*, 1094a).

Según Aristóteles, el único fin que se persigue por sí mismo y no por ser susceptible de convertirse en medio para otro fin superior, como es lógico, no es otro que “lo bueno y lo mejor”, por lo que se propone averiguar y comprender “de un modo general cuál es y a cuál de las ciencias o facultades pertenece” (*EN.*, 1094a-b). A lo primero no contesta inmediatamente, pero sí a lo segundo, afirmando que “parecería que [el fin de lo bueno y lo mejor] ha de ser el de la [actividad] más principal y eminentemente directiva” y “tal es manifiestamente la política”, ya que “es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto”, constatando que la política “se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de

---

<sup>16</sup> Se utiliza la abreviatura *EN* para referirse a la *Ética a Nicómaco* o *Ética Nicomaquea*.

Si no se especifica nada en contrario, se está citando la traducción de Marías, J. y Araújo, M. (1981), *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

En la elaboración de este trabajo se han utilizado diferentes ediciones y traducciones de la *Ética a Nicómaco* y de la *Política* tanto para minimizar el riesgo de posibles errores traductológicos como para ofrecer una mayor claridad expositiva del texto.

ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre (...)" (EN., 1094a-b).

Aunque al final de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles sostenga que, de los tres tipos de vida que, según él, existen (la hedonista, la política y la contemplativa), la superior es, sin lugar a dudas, la contemplativa, contradiciendo así la preeminencia de la vida política, sobre la base de que "si el intelecto es cosa divina en comparación con el hombre, la vida conforme a éste será divina comparada con la vida humana"<sup>17</sup> (EN., 1177b), sigue defendiendo la importancia capital de la política puesto que es "la eudemonía asequible al hombre común" (García Maynez, 1973, p. 33), ya que vivir conforme a la divinidad no es propio de los hombres. Salvada en estos términos la supremacía de la política, desarrolla a lo largo de los diez libros que componen la *Ética a Nicómaco* qué entiende por "lo bueno y lo mejor".

Para Aristóteles es claro que esto sólo puede serlo la *eudaimonia* – término que se ha traducido tradicionalmente como «felicidad»<sup>18</sup> –, ya que parece que "es algo perfecto y suficiente" (EN., 1097b) y que se busca por sí mismo y nunca como un medio para otro fin. Pero la propia indefinición de la *eudaimonia* empuja a Aristóteles a investigar cuál es su contenido, sobre todo considerando que son diversas las opiniones existentes sobre dónde se actualiza la *eudaimonia*: para algunos, en el placer; para otros, en los honores; para otros aún, en la riqueza. Y para emprender esa investigación parte de la suposición de que se podría desentrañar la esencia de la *eudaimonia* "si se pudiera averiguar cuál es la actividad propia del hombre" (EN., 1097b)<sup>19</sup>, una actividad que fuera exclusiva y que le diferenciara del resto de seres vivos. Y

---

<sup>17</sup> Trad. Calvo Martínez, J. L. (2008)

<sup>18</sup> Tradicionalmente se ha traducido *eudaimonia* por «felicidad». Así lo hacen Marías y Araújo (1981), Medina González (2007a), Calvo Martínez (2008), entre otros. Franzé remite al trabajo de Lledó para traducir *eudaimonia* como «plenitud» (1988, p. 60) y a Barnes para traducirlo como «florecimiento» (1999, pp. 130-131). García Maynez (1973, pp. 37-38) expone claramente los problemas de traducir *eudaimonia* por «felicidad». Asimismo, Bostock (2000, p. 11) expresa reservas acerca de traducir *eudaimonia* por «felicidad». De acuerdo con él, en la medida en que sea posible, mantendremos el término original en vez de traducirlo por «felicidad», «plenitud», «florecimiento» o cualquier otra de las variantes propuestas.

<sup>19</sup> Trad. Medina González, A. (2007a).

Marías, J. y Araujo, M. (1981) utilizan el término "función" en vez de "actividad". García Maynez (1973: 34) señala que "la palabra ἐργον, que en este contexto hemos traducido por función, significa, igualmente, actividad o tarea".

como el hecho de vivir es común a plantas, animales y hombres, y el de percibir es común a animales y hombres, Aristóteles llega a la conclusión de que el hecho de vivir conforme a la razón es lo propio de los hombres; es decir, lo propio de los hombres no es vivir, sino vivir de una determinada manera, añadiéndole a la vida “la excelencia de la virtud”<sup>20</sup>, del mismo modo que es propio de todos los citaristas “tocar la cítara, y del buen citarista tocarla bien” (EN., 1098a). Es decir, la vida propiamente humana es la de vivir bien, y para vivir bien es necesario que se viva virtuosamente, pues es en el ejercicio de la virtud donde se encuentra lo característicamente humano.

Resta entonces, una vez establecido que la *eudaimonia* se encuentra en el ejercicio de la virtud, especificar qué entiende Aristóteles por virtud y de qué manera o maneras puede ejercitarse.

En primer lugar, considera que la virtud es un hábito adquirido, el producto de la práctica continuada de unas mismas acciones, y que esas acciones, según sean ejecutadas, pueden estar o no acordes con la virtud. Dado que “se puede errar de muchas maneras (...), pero acertar, sólo de una” (EN., 1106b), las acciones no serán acordes a la virtud bien por defecto o bien por exceso, e ilustra sus palabras con los ejemplos de la robustez y la salud: “el exceso y la falta de ejercicio destruyen la robustez; igualmente la bebida y la comida, si son excesivas o insuficientes, arruinan la salud” (EN., 1104a), y, en segundo lugar, de estos y otros ejemplos concluye que “la virtud es un cierto término medio” (EN., 1106b). Ahora bien, las acciones serán virtuosas si cumplen con una serie de condiciones: en primer lugar, deben hacerse con conocimiento; en segundo lugar, deben ser elegidas voluntariamente y siempre por ellas mismas y no por alguna otra razón y, en tercer lugar, deben llevarse a cabo “en una actitud firme e inmovible” (EN., 1105a). Es decir, no sería virtuoso el que ejecutara una acción virtuosa de manera fortuita.

---

<sup>20</sup> Es interesante observar que Medina González (2007a) traduce ἀρετής no por «virtud», sino por «perfección», de modo que este sintagma queda traducido como “la superioridad de la perfección”. Joachim (1951, p. 49) sostiene que “(...) ‘Virtud’ es una traducción de ἀρετή que induce a error, porque aquella voz posee un significado convencional restringido. Dificilmente hablaríamos, por ejemplo, salvo en forma metafórica, de la ‘virtud’ de un cuchillo o de un corcel. Además, el vocablo no expresa (lo que es básico en la palabra griega ἀρετή), la idea de idoneidad o excelencia respecto del cumplimiento de una función” (cit. en García Maynez, 1973, pp. 36-37).

Definida la virtud como un término medio, Aristóteles hace una precisión y es que, si bien “desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es un término medio, (...) desde el punto de vista de lo mejor y del bien, [es] un extremo” (*EN.*, 1107a), especificando con ello que la virtud es perfecta, está absolutamente acabada y no es mejorable de ningún modo, como las obras de arte bien hechas, a las que nada “se les puede quitar ni añadir, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva” (*EN.*, 1106b).

Asimismo, en su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles precisa un catálogo de virtudes –la templanza, la amistad,... – y, entre ellas, incluye la justicia, que define como «tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales», fórmula que él no utiliza expresamente en su escrito pero que tradicionalmente se le atribuye, y cuyo sentido se encuentra implícito cuando dice que “en efecto, si [las personas] no son iguales, no tendrán partes iguales, de lo contrario vienen las disputas y reclamaciones, cuando o los que son iguales no tienen o reciben partes iguales, o los que no son iguales tienen y reciben partes iguales”, concluyendo que todo el mundo convendrá en que “lo justo en las distribuciones debe consistir en la conformidad con determinados méritos” y advierte, acto seguido, que “no coinciden todos en cuanto al mérito mismo, sino que los democráticos lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o en la nobleza, y los aristocráticos en la virtud” (*EN.*, 1131a). Y aunque en este punto no es del todo claro, pues en algunos párrafos defiende que la justicia será una diferente en función de la concepción que se tenga de la vida (p. ej., *Pol.*, 1323a)<sup>21</sup>, y en otros defiende que “lo absolutamente justo es la igualdad según los merecimientos” (*Pol.*, 1301b), a lo largo de sus escritos sí defiende reiteradamente esta última idea: la justicia consiste en tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales.

Así, la clave para descifrar en qué consiste la justicia para Aristóteles reside en los conceptos de igualdad y de desigualdad.

---

<sup>21</sup> “El que se proponga hacer un estudio adecuado del régimen mejor tendrá que definir primero necesariamente cuál es la vida más preferible”.

Se utiliza la abreviatura *Pol.* para referirse a la *Política*.

Si no se especifica nada en contrario, se está citando la traducción de Marías, J. y Araújo, M. (1989), *Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Para abordar este asunto es necesario que dirijamos la atención al libro I de su *Política*, en el que analiza, entre otros, el concepto de «esclavo», del que defiende que es desigual al amo y cuya dominación repercute en su propio bien y al que califica de mera “posesión animal” (*Pol.*, 1253b) doméstica, animales domésticos sobre los que afirma que “para todos ellos es mejor vivir sometidos a los hombres porque así consiguen su seguridad” (*Pol.*, 1254b). En su descargo, si cupiera, hay que señalar que distingue entre dos tipos de esclavitud, la natural y la adquirida. La natural se refiere a aquel tipo de esclavitud que somete a los hombres inferiores a unos amos por su propio bien; la adquirida, a la esclavitud derivada de la derrota militar, pudiendo darse el caso de que alguien virtuoso, habiendo sido derrotado en el campo de batalla, se convierta en esclavo de otro por la fuerza, pero no por naturaleza. Y si en el primer caso considera que “el amo y el esclavo que por naturaleza merecen serlo tienen intereses comunes y amistad recíproca (...), cuando no es éste el caso, sino que son amo y esclavo por convención y violencia, sucede lo contrario” (*Pol.*, 1255b). *Sensu contrario*, y pilar fundamental de todo su pensamiento, del mismo modo que existe desigualdad por defecto de virtud, y, en consecuencia, es justo tratar de forma desigual a quien es de esta forma desigual, defiende, tanto en la *Ética a Nicómaco* como en la *Política*, que puede existir esa misma desigualdad, pero por exceso de virtud. Pero sobre ese tema volveremos más adelante.

Del mismo modo que todo tiene un fin propio inscrito por la naturaleza en su ser, siendo el fin del ser humano la *eudaimonia*, para Aristóteles ésta sólo es alcanzable en los límites de la ciudad, ciudad que, en sí misma, es también evidentemente natural

y anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. (*Pol.*, 1253a).

Y sostiene que la ciudad, que “surgió por causa de las necesidades de la vida, (...) existe ahora para vivir bien” (*Pol.*, 1252b), una ciudad que no sólo



está constituida “por una pluralidad de hombres, sino que además éstos son de distintas clases” (*Pol.*, 1261a).

Si el fin del hombre es la *eudaimonia*, si ésta sólo puede lograrse en el marco de la ciudad y si la política es la actividad que se ocupa de lo bueno y lo mejor, resulta que se impone una pregunta necesaria, la de “si debemos admitir un solo régimen o más, y si más, cuáles y cuántos, y qué diferencias hay entre ellos” (*Pol.*, 1278b).

Retomando “una clasificación que se remonta a Herodoto” (Berti, 2012, p. 80), Aristóteles, para quien “régimen y gobierno significan lo mismo y gobierno es el elemento soberano de las ciudades” (*Pol.*, 1279a), sostiene que “necesariamente será soberano [de la ciudad] o un solo individuo, o unos pocos, o la mayoría; y cuando ese uno o la minoría, o la mayoría, gobiernan atendiendo al bien común, esos regímenes serán por necesidad rectos; y los que atienden al interés particular del individuo o de la minoría, o de la mayoría, desviaciones” (*Pol.*, 1279a)<sup>22</sup>, y continúa:

De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía al que vela por el bien común; al gobierno de pocos, pero más de uno, aristocracia (bien porque gobiernan los mejores [*áristoi*] o bien porque lo hacen atendiendo a lo mejor [*áriston*] para la ciudad y para los que forman la comunidad); y cuando la mayoría gobierna mirando por el bien común, recibe el nombre común a todos los regímenes políticos: república (*politeia*) (...). Desviaciones de los citados son: la tiranía, de la monarquía, la oligarquía, de la aristocracia, la democracia, de la república (*Pol.*, 1279a)<sup>23</sup>.

A partir de estas palabras se construye esta tan manida clasificación de los regímenes políticos<sup>24</sup>:

---

<sup>22</sup> Trad. García Gual, C. y Pérez Jiménez, A. (2007b).

<sup>23</sup> Id.

<sup>24</sup> Skinner sigue esta misma interpretación clásica: “Según el libro tercero de la *Política*, existen tres formas legítimas de gobierno: la monarquía, la aristocracia y la «república», esto es, el gobierno de una persona, de unas pocas o de una multitud en interés público. Las tres transgresiones correspondientes son la tiranía, la oligarquía y la democracia: el gobierno de una persona, unas pocas o una multitud en su propio interés.” (Skinner, 1995, p. 72).

	Bien común	Interés particular
Uno	Monarquía	Tiranía
Pocos	Aristocracia	Oligarquía
Muchos	Politeia	Democracia

Sin embargo, ateniéndonos al sentido estricto de sus palabras y a pesar de lo intrigados que intérpretes y traductores puedan estar “por el hecho de que Aristóteles utilice voluntariamente la misma palabra, *politeia*, para designar a la vez los diferentes regímenes y la constitución ‘recta’ de los muchos” (Audier, 2004, p. 10), habría que reformular el esquema del siguiente modo:

	Bien común	Interés particular
Uno	<i>Politeia</i> Monarquía	Tiranía
Pocos	<i>Politeia</i> Aristocracia	Oligarquía
Muchos	<i>Politeia</i> Politeia	Democracia

Teniendo en cuenta que se ha considerado tradicionalmente que «*politeia*» es la palabra griega que designa «república», esta matización no es menor, pues de lo arriba especificado, resultaría que una monarquía o una aristocracia serían repúblicas en la misma medida en que lo es el gobierno popular. Sin embargo, lo más probable es que nos encontremos ante un mero problema semántico. A este respecto, Kamp “sostiene que, para Aristóteles, *politeia* es un término con múltiples significados” (1993, pp. 150-151; cit. en Berti, 2012, p. 77). Y del mismo modo que con las palabras *areté* o *eudaimonia* se encuentran problemas de traducción que parecen insalvables, es más que probable que con el término «*politeia*» nos encontremos en una situación similar, máxime cuando la palabra «*polis*», perteneciente a la misma familia léxica, como reconoce el propio Aristóteles, tiene diferentes

acepciones (*Pol.*, 1276a)<sup>25</sup> y máxime también cuando la palabra «*politeia*» no sólo se traduce por «república», sino por «constitución», por «régimen político», y por un sinfín de términos que no es necesario glosar aquí.

Aun así, muchos intérpretes de Aristóteles han sostenido que el significado de «*politeia*» es, o bien gobierno mixto, o bien gobierno popular, considerando además el gobierno mixto como el mejor de los regímenes posibles, basándose para ello en las palabras del propio Aristóteles, que afirma que una república, una *politeia*, “bien mezclada debe parecer ser a la vez ambos regímenes y ninguno” (*Pol.*, 1294b), siendo sus componentes la oligarquía y la democracia. Pero en estas interpretaciones hay algo contradictorio en sí mismo.

Aceptando, por un lado, que «*politeia*» es «república», y «república», a tenor de la clasificación de los regímenes políticos es el gobierno de los muchos en pro del bien común y aceptando, por otro lado, que *politeia*, a tenor también de los que dice el propio Aristóteles, es el gobierno mixto, excelentemente mezclado, compuesto por los muchos y por los pocos –sin considerar *a priori* el fin (bien común o interés particular) que se persiga–, resulta que el gobierno de los muchos y el gobierno mixto serían equivalentes. Pero, obviamente, no pueden serlo, puesto que el gobierno de los muchos nunca puede ser igual al gobierno de la suma de los muchos y de los pocos. Dicho en otros términos, siendo el gobierno de los muchos M y el de los pocos P, M no es igual a M más P ( $M \neq M+P$ ). Y desde un punto de vista lógico, o *politeia* es el gobierno de los muchos, o *politeia* es el gobierno mixto, pero no puede ser los dos al mismo tiempo. O no al menos basándonos en estas definiciones de «*politeia*».

Seguramente esta incongruencia se deba a la multivocidad del propio texto. Como ya se apuntó, en la *Política* “hay, en primer término, una parte que trata del estado ideal” y “en segundo término, hay un estudio de los estados reales” (Sabine, 2000, p. 92). Sin embargo, es factible sostener, siguiendo lo que Aristóteles expone en sus escritos, a través de la lectura tanto

---

<sup>25</sup> Hablando sobre si un acto es responsabilidad o no de la ciudad cuando ésta ha cambiado el régimen político –por ejemplo, de tiranía a democracia–, Aristóteles señala que esta dificultad “no es grave, pues el que la palabra ciudad tenga varios sentidos facilita la solución”. Cursivas nuestras.

de la *Política* como de la *Ética a Nicómaco*, que «*politeia*» no significa (o al menos, no sólo significa) gobierno mixto o gobierno popular, sino buen gobierno, sea éste ejercido por uno, por pocos, por muchos o por una combinación de esos elementos. Así definida, «*politeia*» sí podría ser, al mismo tiempo, gobierno mixto y gobierno popular, siempre y cuando, eso sí, – ésa sería la condición *sine qua non*– velara por el bien común.

Así, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles propone otra clasificación de los regímenes políticos en la que sostiene que hay tres tipos de *politeias* y otras tantas desviaciones, corrupciones de aquéllas. Y dice que las *politeias* “son la realeza, la aristocracia y un tercero fundado en la propiedad, que parece propio designar timocracia, pero suele llamarse república” (EN., 1160a) o *politeia*. “De éstas, la mejor es la monarquía y la peor la timocracia” (EN., 1160a-b)<sup>26</sup>. Y añade que las desviaciones son, respectivamente, la tiranía, la oligarquía y la democracia.

Al analizar la primera de estas desviaciones, sostiene que “es el peor régimen, y es lo peor lo contrario de lo mejor” (EN., 1160b). Y continúa:

Se pasa de la realeza a la tiranía porque la tiranía es una perversión de la monarquía, y el rey malo se convierte en tirano. De la aristocracia se pasa a la oligarquía por el vicio de los gobernantes, que distribuyen los bienes de la ciudad en contra de los merecimientos, atribuyéndoselos todos, o en su mayoría, a ellos mismos, y las magistraturas siempre a los mismos, estimando sobre todo el enriquecerse; de modo que son unos pocos los que gobiernan, y malos, en lugar de los más dignos. De la timocracia se pasa a la democracia, *pues ambas son fronterizas*; en efecto también la timocracia quiere ser un gobierno de la multitud, y todos los propietarios son iguales. *La democracia es la menos mala de las desviaciones, porque se desvía poco de la forma de la república.* (EN., 1160b).<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Trad. Calvo Martínez, J. L. (2008). Es de reseñar que esta oración no aparece en la versión de Marías, J. y Araújo, M. (1981). Medina González, A. (2007a) también la recoge: “De éstas, la mejor es la monarquía, la peor la timocracia”.

<sup>27</sup> Cursivas nuestras. Calvo Martínez (2008) traduce: “de la timocracia se pasa a la democracia porque son contiguas. (...) La democracia es la menos mala, pues pervierte en pequeña medida la especie «*politeia*»”. Por su parte, Medina González (2007a) traduce “de

Estas mismas ideas sobre la gradación de los regímenes políticos en función de su bondad o de su maldad intrínseca las encontramos también en la *Política*, en la parte, además, dedicada al estudio del estado real según la diferenciación establecida por Jaeger y seguida por Sabine, donde dice tanto que la *politeia* recibe el nombre común a todos los regímenes –aunque esta vez extiende su uso incluso a las desviaciones– como que el mejor régimen es la monarquía. Después de repasar lo que ya ha dejado sentado, esto es, que existen tres regímenes justos y tres desviaciones, y después de señalar que ya ha hablado de la monarquía y de la aristocracia, dice:

Réstanos hablar de la república (*politeia*), que lleva el nombre común a todos los regímenes, y de los demás: la oligarquía, la democracia y la tiranía es evidente cuál es la peor y cuál la segunda de estas perversiones: necesariamente la peor será la perversión del régimen mejor y más divino; ahora bien, la monarquía, o lo es únicamente de nombre, o se funda necesariamente en la gran superioridad del que reina; de modo que la tiranía, siendo la peor perversión, es *la más distante* de una constitución; en segundo lugar, la oligarquía (pues la aristocracia dista mucho de esta forma de gobierno), y la más moderada es la democracia. (*Pol.*, 1289a-b)<sup>28</sup>.

Según estas palabras, cabría reelaborar la clasificación de regímenes políticos de la siguiente manera:

	Bien común ( <i>Politeia</i> )	Interés particular
Uno	<i>Politeia</i> Monarquía	Tiranía
Pocos	<i>Politeia</i> Aristocracia	Oligarquía
Muchos	<i>Politeia</i> Timocracia	Democracia
	Mejor régimen ←	→ Peor régimen

---

la timocracia se pasa a la democracia, pues ellas se mueven en los mismos límites (...) La democracia es la menos mala de las desviaciones, pues ella se desvía muy poco de lo que se denomina constitución política”.

<sup>28</sup> Cursivas nuestras.

Puesto que lo mejor es lo opuesto de lo peor, y dado que timocracia o *politeia* –según el caso– y democracia son fronterizas, de tal modo que la democracia es la “menos mala de las desviaciones, porque se desvía poco”, se podría aducir que Aristóteles está, de algún modo, afirmando que el mejor régimen es la monarquía. Y esa idea, como ya se ha apuntado, es recurrente en su *Política*, en la que reiteradamente sostiene que, si nadie destaca por su *areté*, si todos son iguales en virtud, lo justo es un régimen político en el que todos participen por igual, pero que si un individuo o un pequeño grupo destaca en *areté*, lo absolutamente justo es someterse a su criterio y a sus órdenes, pues, como ya se dijo, “lo absolutamente justo es la igualdad según los merecimientos” (*Pol.*, 1301b), y no cederle todo el poder supondría cometer una inexcusable injusticia para con ese individuo destacado, no ya sólo por no reconocerle el mérito que atesora, sino porque iría en detrimento de la comunidad entera, que lo que busca es el bien común, puesto que “es evidente que el fin de la comunidad y el del individuo es el mismo” (*Pol.*, 1334a), y que éste puede alcanzarse a través de la dirección del mejor y más virtuoso. Por eso dice que “si es la masa la que debe ejercer la soberanía porque es mejor que la mayoría, en el caso de que uno o más de uno, pero menos que la mayoría, sean mejores que los otros, éstos deberán ser soberanos antes que la masa” (*Pol.*, 1283b).

Es debido reconocer que Aristóteles, acto seguido, señala que siempre se podrán impugnar “los criterios en virtud de los cuales unos hombres consideran justo mandar ellos y que todos los demás les obedezcan” basando su impugnación en un “argumento justo” (*Pol.*, 1283b). Pero es igualmente debido reconocer que, una vez hecha esa matización, Aristóteles vuelve a insistir en que

si hay algún individuo, o más de uno, pero no tantos que por sí solos puedan constituir la ciudad entera, tan excelentes por su superior virtud que ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás puedan compararse con las suyas, si son varios, y si es uno solo, con la suya, ya no se los deberá considerar como una parte de la ciudad, pues se los tratará injustamente si se los juzga dignos de iguales derechos que los demás, siendo ellos tan desiguales en virtud y capacidad política; es natural, en efecto, que un hombre tal fuera como un dios entre los hombres. (*Pol.*, 1284a).

Esta idea reaparece constantemente en la *Política*, donde, más adelante, con cierta ambigüedad, afirma que no es conveniente ni justo que uno solo tenga soberanía sobre todos “ni siquiera en el caso de que sea superior en virtud”, lo que rápidamente matiza añadiendo “a no ser en determinadas condiciones” (*Pol.*, 1288a). Y tras precisar qué grupos deben ser gobernados por un rey, cuáles por una aristocracia y cuáles por una *politeia*, concluye:

Por lo tanto, cuando se dé el caso de que toda una familia, o también cualquier individuo entre los demás, descuelle tanto por su virtud que la suya esté por encima de la de todo el resto, entonces será justo que esa familia sea regia y ejerza soberanía sobre todos, y que ese individuo sea rey. Pues, como se ha dicho antes, esto no sólo es conforme a la justicia que suelen proponerse los que establecen los regímenes, tanto aristocráticos, como oligárquicos, como democráticos (pues en todos ellos toman como base de su estimación la excelencia, aunque ésta no sea la misma en todos), sino también conforme a lo que antes dijimos; en efecto, no estaría bien sin duda matar, desterrar ni condenar al ostracismo a un hombre así, ni exigirle que obedeciera a su vez, pues la parte no debe estar por encima del todo, y el que tuviera una superioridad tan grande sobre los demás estaría en ese caso. Por tanto, no queda más alternativa que obedecerle y que ejerza la soberanía, no parcial sino absolutamente. (*Pol.*, 1288a).

La recurrencia a esta idea es tal que aún pueden encontrarse más referencias en la propia *Política*. Aunque de una forma más cauta, Aristóteles la sigue sosteniendo más adelante. Siendo para él indiscutible “que los gobernantes deben diferir de los gobernados”, se pregunta por qué tipo de educación deben recibir unos y otros. Y a este respecto defiende que:

Si los unos fueran tan diferentes de los otros como creemos que los dioses y los héroes lo son de los hombres, por tener en primer lugar una gran preeminencia física y además respecto al alma, hasta el punto de que fuera indiscutible y manifiesta la superioridad de los gobernantes sobre los gobernados, es evidente que sería mejor que, de una vez por todas, los mismos mandaran y los mismos obedecieran siempre; pero como esto no es fácil de conseguir y no es posible que los reyes sean tan distintos de sus súbditos como, según Skylax, lo son en la India, es clara por muchas razones la necesidad de que todos por igual participen alternativamente de las funciones de gobernantes y gobernados. (*Pol.*, 1332b).

Si bien podría parecer que este ejercicio de realismo está limitando el alcance de la preferencia por cualquier otro régimen, echando por tierra la posibilidad siquiera de una monarquía entendida como el gobierno del más virtuoso en pro del bien común, lo cierto es que Aristóteles está reconociendo sencillamente la dificultad casi insalvable que supone encontrar a una persona de esas características. Pero no sostiene en ningún momento que sea imposible, sino que es extremadamente complicado. Pero –y esa idea subyace en el texto– en caso de encontrar a alguien tan superior en virtud como para eclipsar al resto, es a él a quien debe cedérsele todo el poder. Sin condiciones, sin restricciones de ningún tipo, sin ambages. Y si bien es verdad que afirma que no es posible que los reyes y los súbditos sean tan distintos, también lo es que circunscribe esta afirmación a individuos de virtud similar, donde uno de ellos ejerce la potestad regia recibiendo más honores que sus iguales y semejantes, lo que es injusto en sí mismo; pero también es cierto que no se está refiriendo, en este caso, a individuos con grandes diferencias de virtud, en los que uno sobresale tanto como para merecer él mismo el mando.

Es posible argumentar que esta posición de Aristóteles no es más que una mera concesión retórica como estrategia argumental, un reconocer la posibilidad remota para, acto seguido, desmontar ese mismo argumento, habida cuenta de que es prácticamente imposible que exista alguien tan sobresaliente en virtud con respecto a los demás. Asimismo, también es posible señalar que la mayoría de las veces que Aristóteles apela a esta idea lo hace en la parte de la *Política* que corresponde al estudio del estado ideal, con lo que tendría, si no poca, sí al menos una menor conexión con lo que la política es *de facto*, no teniendo en sí misma demasiado interés.

Sin embargo, aunque sea cierto que mayoritariamente se habla de esta posibilidad en la parte del estudio del estado ideal, no es menos cierto que, en este punto, existe un vínculo que a menudo pasa desapercibido en la lectura de la *Política* con la parte dedicada al estudio del mejor estado posible dentro de las circunstancias que la realidad ofrece –suponiendo que dicha separación exista y que sea como sostienen Jaeger y Sabine–: la historia de Periandro y Trasíbulo, una historia que ya había relatado Herodoto.

Nos la cuenta por primera vez Aristóteles a colación del ostracismo y del rechazo que le produce. Después de sostener que, si hay en la ciudad uno o unos pocos individuos tan excelentes por su virtud, sería injusto no otorgarles



el mando “si se los juzga dignos de iguales derechos que los demás, siendo ellos tan desiguales en virtud y capacidad política”, sobre todo considerando que un hombre así sería “como un dios entre los hombres”, concluye que no es posible sujetar a tal hombre a la ley. Para Aristóteles,

resulta evidente que la legislación se refiere necesariamente a los iguales tanto en linaje como en capacidad; pero para hombres como los que hemos dicho no hay ley, pues ellos mismos son ley. Sería sin duda ridículo que alguien intentara legislar para ellos, y probablemente dirían lo que según Antístenes respondieron los leones a las liebres demagógicas que reclamaban iguales derechos para todos. Por esta razón las ciudades democráticas establecen el ostracismo. Estas, en efecto, parecen perseguir la igualdad más que ninguna, y así a los que parecen sobresalir en poderío por su riqueza, por sus muchas relaciones o cualquier otra fuerza política, los condenan al ostracismo y los destierran de la ciudad por un tiempo determinado. El mito cuenta también que los Argonautas dejaron abandonado a Heracles por una razón parecida: la nave Argo no quería llevarlo con los demás porque era muy superior a los otros tripulantes. Por eso tampoco se ha de creer que están sin más justificadas las objeciones que se hacen a la tiranía y al consejo de Periandro a Trasíbulo (cuentan que Periandro no dijo nada al mensajero que le envió Trasíbulo para pedirle consejo, sino que arrancó las espigas que sobresalían e igualó el campo, y así, aunque el mensajero no se dio cuenta de la causa de esta acción, cuando refirió lo ocurrido, Trasíbulo comprendió que era preciso suprimir a los hombres que descollaban). Esto no conviene sólo a los tiranos, ni son los tiranos los únicos que lo hacen, sino que sucede lo mismo en las oligarquías y en las democracias, pues el ostracismo tiene en cierto modo el mismo efecto, por eliminar y desterrar a los que descuellan. (*Pol.*, 1284a).

Y aunque la historia de Periandro y Trasíbulo pueda ser una leyenda recogida ya por Herodoto, lo cierto es que, con ella, Aristóteles está ilustrando su rechazo al ostracismo, un ostracismo que tenía una existencia real en la sociedad en la que vivía, y a través de la cual se expulsaba a personas que destacaban, de una u otra manera, por su virtud. Por las noticias que han quedado, sabemos que lo sufrieron, entre otros muchos, Aristides, a quien se calificaba de “la persona más sobresaliente e íntegra que hubo en Atenas” (Herodoto, *Hist.*, VIII, 79, 1), Damón, “porque parecía que era alguien extraordinariamente inteligente” (Plutarco, *Arist.*, 1, 7), Temístocles, que tenía “tan grandes virtudes, que difícilmente nadie le pudo aventajar en ellas y

pocos fueron los que le igualaron” (Nepote, *Them.*, 1), Cimón, *strategos* ateniense, cuyo carácter era admirable y noble y que “no fue en valor (...) inferior a Milcíades, ni de menor ingenio que Temístocles”, mostrándose “más justo que ambos” (Plutarco, *Cim.*, 5, 1). El propio Aristóteles tuvo que huir de Atenas para no sufrir, si no el ostracismo, sí al menos algún tipo de represalia derivada de los sentimientos antimacedónicos que habían eclosionado en la ciudad a raíz de la muerte de Alejandro Magno. No puede afirmarse, en consecuencia, que Aristóteles esté haciendo una mera concesión argumental cuando dice que debe cedérsele todo el poder a quien sobresalga en virtud. La institución del ostracismo, para él, es una realidad histórica y una amenaza tangible, no sólo sobre su persona, aunque sea potencialmente, sino sobre todos los ciudadanos, a través de la cual se expulsa a los mejores hombres que integran la comunidad política. No puede defenderse que Aristóteles esté, sin más, planteando en simples términos teóricos y retóricos que, llegado el hipotético caso de que alguien sea superior en virtud, deba recibir el mando de la ciudad, lo que nunca va a suceder; al contrario, está sosteniendo firmemente que ha de preservarse el talento —en sentido lato, el político, en sentido laxo, el general—, en pro de ese bien común que a todos beneficia. Cada individuo en la comunidad ha de desempeñar lo que mejor sepa hacer y, si nadie descuella lo suficiente, entonces esa tarea, cualquiera que sea, pero más aún si es la gestión de los asuntos públicos, habrá de ser desempeñada, o por los mejores, o, si no existe tal grupo, por todos.

Es obligado reconocer, por otra parte, que, más adelante, plantea que es una medida común a la democracia, a la oligarquía y a cualquier otro régimen “no permitir el engrandecimiento excesivo y desproporcionado de ningún ciudadano”, debiendo procurarse “legislar de suerte que ningún ciudadano pueda llegar a tener una gran superioridad sobre los demás en poder, sea por sus amigos o por su dinero; o bien, en caso contrario, enviarlo al extranjero” (*Pol.*, 1308b). Pero también es obligado reconocer que no especifica entre las razones justas de expulsión de un ciudadano el que sobresalga en virtud. Y si en este punto parece que Aristóteles acepta como un instrumento útil este ostracismo, unas líneas más adelante lo condena volviendo a sacar a colación la historia de Periandro y Trasíbulo. Analizando los vicios que comparte la tiranía con los otros regímenes políticos, afirma:

De la democracia tiene la tiranía el hacer la guerra a las clases superiores, destruirlas oculta o manifiestamente y desterrarlas como rivales y obstáculos a su autoridad, porque de ellas surgen las conspiraciones, al querer unos mandar y otros no vivir esclavizados. De ahí el consejo de Periandro a Trasíbulo de despuntar las espigas que sobresalían, por creer que se debe siempre destruir a los ciudadanos que sobresalen. (*Pol.*, 1311a).

Una vez más, vuelve a hacer mención a las bondades de la monarquía – aunque esta vez distingue entre «monarquía» y «realeza»– también en ese mismo capítulo, recuperando las mismas ideas ya expuestas, cuando, no sin cierta melancolía, señala que en su contemporaneidad “ya no hay realezas, y si las hay son más bien monarquías y tiranías, porque el gobierno de un rey es un gobierno que cuenta con el asentimiento de los súbditos y tiene autoridad en cuestiones muy importantes, y actualmente son muchos los iguales y ninguno sobresale tanto como para estar a la altura de la grandeza y dignidad de ese cargo” (*Pol.*, 1313a).

Se debe aceptar que es contraintuitivo sostener que una monarquía o una aristocracia puedan ser republicanas. Sin embargo, es necesario precisar que, aunque cuando se menciona la monarquía, casi automáticamente se piensa en las monarquías dinásticas, el significado de monarquía no es otro que el del gobierno de uno con vistas a la consecución y preservación del bien común, independientemente de que ese gobierno sea vitalicio o por tiempo limitado, o de que sea hereditario o electivo. Una monarquía puede ser electiva y limitada en el tiempo; así lo entiende también Duverger, para quien «monarquía republicana» no es un sintagma sin sentido, sino, bien al contrario, indica “la forma contemporánea que toma la república” y en la que un solo individuo “concentra en sus manos la autoridad gubernamental” recibiendo o no dicha autoridad “por procedimientos auténticamente democráticos” (1974, p. 12). Lo mismo ha de entenderse con la aristocracia; ésta no tiene por qué ser hereditaria ni vitalicia. Teniendo esta precisión en cuenta, resulta mucho más comprensible la idea de *politeia* aquí defendida. De todos modos, tampoco ha de extrañar que Aristóteles sostuviera tan insistentemente la idoneidad de otorgar el poder al más virtuoso, en caso de contar con alguien extraordinario, si se incardina este planteamiento con su contexto, un contexto en el que “no se premiaba al bueno, sino al mejor” (Arendt, 2005, p. 64; cit. en Villaverde Rico, 2008, p. 42). En esa misma línea,

también cabe entender el gobierno mixto –mezcla de democracia y oligarquía– como una *politeia*, por cuanto el resultado de la mezcla de dos regímenes desviados que pugnan por la imposición de su interés de parte es la promoción y protección del bien común.

Así pues, es ciertamente sostenible que «*politeia*» signifique el gobierno en vista del bien común independientemente de en cuantas manos esté ese gobierno. Y, si es así, cabe plantearse si los postulados de Aristóteles, que se encuentran en la base del pensamiento republicano, defienden la participación ciudadana, el gobierno mixto o el gobierno popular, el imperio de la ley,... Y si los defiende, también cabe preguntarse en calidad de qué, si de fines deseables por sí mismos o si de meros medios supeditados a un fin mayor y mejor.

Según la lectura que se ha hecho del pensamiento político aristotélico, la participación que defiende y que le hace acreedor de una justa filiación a la familia republicana al entender de algunos intérpretes neorrepublicanos, no sería más que un medio, un medio más entre otros, que, si no garantiza, sí al menos posibilita, bajo determinadas condiciones, la consecución del bien común. Pero sostener que el eje del pensamiento de Aristóteles es la participación ciudadana se antoja un tanto arriesgado cuando, a la luz de lo expuesto, se desprende que Aristóteles renuncia a todo tipo de participación si se consigue con ello alcanzar el bien común. Porque, obviamente, la participación de los individuos en política en un régimen monárquico es nula, y mínima en un régimen aristocrático, regímenes que, como hemos visto, no sólo son igualmente válidos desde el punto de vista del bien común, sino que suelen considerarse como mejores, convirtiéndose el ejercicio de la virtud de los ciudadanos de una aristocracia o de una monarquía en ceder el paso a los más virtuosos, renunciando a su propia participación. O, si se prefiere, abstenerse de participar como forma de participación política, por cuanto esa abstención es en pro del bien común.

Si la participación fuera el eje del pensamiento de Aristóteles, ésta nunca se vería constreñida, y todo el despliegue teórico se haría en favor de protegerla y fomentarla. Pero es tan reiterada la insistencia de Aristóteles en que la participación es prescindible si, con ello, alcanzamos un fin mayor, mejor y más deseable, que no parece adecuado seguir sosteniéndolo.

Lo mismo sucede con el gobierno mixto. Éste no se presenta más que como un medio que posibilita la consecución del bien común, pero que no duda en abandonar en caso de encontrar un medio alternativo que posibilite, con mayores probabilidades de éxito, ese bien común.

Tampoco puede afirmarse que el imperio de la ley sea irrenunciable para Aristóteles, puesto que sostiene que ese hombre que descuella por su virtud no puede ser atado por la ley; bien al contrario, sostiene que él mismo es la ley. Y así con todas las propuestas, más o menos importantes, que encontramos en su texto y que están enfocadas a un fin superior a ellas mismas. Y es que sostener que la participación, el gobierno mixto, el imperio de la ley o la igualdad es el tema principal del pensamiento político de Aristóteles es poner el foco sólo sobre una parte de su pensamiento, no sobre su conjunto. No queremos con ello decir que no tengan una gran importancia algunas de esas ideas; decimos, sin más, que sólo se consideran desde una perspectiva instrumental o accidental y que están subordinadas a un fin mayor, el bien común, y que, en función de las circunstancias, Aristóteles acepta o rechaza algunas, siempre mirando a ese fin último de la política. Y lo accidental no puede nunca ser lo sustantivo. Que ahonde más en el estudio de cómo alcanzar ese bien común en una *politeia politeia* que en una *politeia* aristocracia o una *politeia* monarquía, es innegable; basta con comparar cuántos capítulos se dedican al estudio del buen gobierno del uno y cuánto al buen gobierno de los muchos. Pero más no significa ni mejor ni más importante.

El bien común se presenta, pues, como eje vertebrador de la reflexión política de Aristóteles, en torno a la cual se despliegan todas sus propuestas teóricas, vara de medir y *ultima ratio* por el que se juzga toda acción y asociación política. Y es en ese bien común, bien que es concomitante con el bien particular de cada individuo como parte del todo, donde se actualiza la *eudaimonia*, donde los miembros de la comunidad florecen y alcanzan la plenitud, independientemente de en qué régimen vivan, puesto que todos ellos permiten “a cualquier ciudadano prosperar más y llevar una vida feliz” (*Pol.*, 1324a).

No es pues Aristóteles un pensador republicano gracias a su defensa de la participación, como sostiene Villaverde Rico, ni por ser un defensor a ultranza del gobierno mixto, eje del republicanismo según Pocock, así como

tampoco lo es por defender el imperio de la ley, puesto que acepta sin ambages la posibilidad de que la ley sea la voluntad de un solo individuo siempre que esté sea superior en virtud. Tampoco parece que sea la libertad, sobre todo la libertad como no-dominación, puesto que es palmaria la desigual libertad que existe en una monarquía o una aristocracia, donde unos mandan y los demás obedecen. Se podría aducir que la interferencia que ese uno o esos pocos harían en la vida del individuo no sería arbitraria, puesto que sería conforme a la virtud. Pero no hay que olvidar que la libertad como no-dominación también exige una igualdad que permita a unos y a otros, como defiende Pettit, sostenerse la mirada, lo que no parece suceder en un régimen aristocrático o monárquico.

Puede suceder que hayamos partido de una premisa falsa en el estudio del pensamiento político de Aristóteles y es que, que Aristóteles sea considerado “la fuente más importante del republicanismo” (Audier, 2004, p. 8), no necesariamente implica que la totalidad de su pensamiento político sea republicano, cabiendo la posibilidad de que sólo una parte de lo expuesto en la *Ética a Nicómaco* y/o en la *Política* pertenezca —si acaso puede «pertenecer»— al acervo republicano. Sin embargo, su enconada defensa del bien común, acorde con lo que defendemos que es el republicanismo, como idea nuclear y vertebradora de todo su pensamiento político, le hacen acreedor de esa caracterización.

En conclusión, Aristóteles puede ser considerado un pensador republicano en razón de su defensa del bien común, comoquiera que éste se consiga, altar ante el que no duda en sacrificar cualquier medio, sea éste la participación, el imperio de la ley, la igualdad, el gobierno mixto o cualquier otro, y no en razón de defensas meramente accidentales a otras ideas políticas, secundarias y subordinadas, por mucho que éstas, qué duda cabe, sean de gran calado.

### 3. POLIBIO

Dentro de la tradición de pensamiento republicana, Polibio de Megalópolis es reconocido como uno de sus máximos representantes gracias, fundamentalmente, al Libro VI de sus *Historias*, en el que desarrolla “la más antigua exposición sistemática de la “constitución” romana llegada hasta nosotros” (Nicolet, 1976, p. 282, cit. en Arce, 2010, p. 178), a la que considera la causa principal del éxito romano en la conquista de casi todo el mundo conocido en tan solo cincuenta y tres años, y en el que expone, entre otras, su teoría de la anaciclosis.

Una primera lectura del texto revela una serie de problemas que pueden entorpecer una interpretación omnicomprendensiva del mismo. El primero de ellos, y a nivel formal, es la desaparición de algunos fragmentos del Libro VI, lo que, inevitablemente, puede poner en cuestión toda interpretación que se haga del escrito de Polibio. Sin embargo, como argumenta Weil, es verosímil que todavía “nos podamos hacer, en su conjunto, una idea aún exacta del contenido de este sexto libro, hoy incompleto”, tanto por su extensión como por la suposición de que, si el manuscrito Urbinas 102, considerado por el propio Weil como el manuscrito principal, “ofrece generalmente los extractos de los cinco primeros libros respetando el orden del texto completo, debe ser del mismo modo fiel en los libros siguientes, comenzando por éste” (1977, p. 10)<sup>29</sup>. En segundo lugar, y con respecto al contenido, el texto revela una serie de incongruencias a las que el propio Polibio no da respuesta, como de qué

---

<sup>29</sup> Walbank (1984, p. 635) sostiene la misma tesis.

forma se pueden conciliar la teoría biologicista –que sostiene que todas las *politeias* nacen, crecen, se desarrollan hasta alcanzar un punto álgido y, luego, decaen hasta desaparecer– y la teoría del gobierno mixto –si éste también tiene un cénit y, si es así, cómo es y cómo se alcanza, cuáles son sus fases previas, etc.– o si, realmente, la constitución romana en la época de Polibio era mixta o no<sup>30</sup>.

En cualquier caso, al margen de estos problemas exegeticos, lo cierto es que es un lugar común entre los intérpretes de Polibio señalar como eje de su pensamiento político el gobierno mixto. Von Fritz, por ejemplo, afirma que “el tema central de la teoría política de Polibio es lo que él llama la ‘constitución mixta’” (1954, p. 184); Bobbio, por su parte, sostiene que “Polibio ha pasado a la historia del pensamiento político como el teórico por excelencia del gobierno mixto” (1989, p. 49). Y coligen de ello que su preocupación central es la estabilidad de los regímenes políticos, pues “una constitución es generalmente más apreciada en cuanto más estable sea” (Bobbio, 1989, p. 49).

Sin embargo, no es cierto que la preocupación nuclear del pensamiento de Polibio sea la constitución mixta y la estabilidad de los regímenes políticos, sino, en línea con lo defendido por Aristóteles, la protección y mantenimiento del bien común. Y si es cierto –lo que se acepta meramente a efectos dialécticos– que, como mantienen sus intérpretes, el pensamiento político de Polibio gira en torno a la constitución mixta y la estabilidad de los regímenes políticos, habrán de convenir que se trata de una estabilidad en el bien común. Esta matización, que puede parecer banal, no lo es en absoluto, pues la estabilidad que defiende, como se verá, es una estabilidad definida, cargada normativamente, en la que el gobierno mixto no es más que un instrumento al servicio de la consecución, mantenimiento y protección del bien común. La estabilidad, la estabilidad a toda costa y a todo precio, no es, en ningún caso, su objeto de reflexión. Él mismo lo confirma al afirmar que “la paz con justicia y decoro es la más bella y provechosa de las adquisiciones, pero si la acompañan la maldad o la esclavitud censurables, es lo más vergonzoso y perjudicial de todo” (IV, 31, 8)<sup>31</sup>, de donde sólo se puede deducir que no toda

---

<sup>30</sup> Para un estudio más exhaustivo de estas cuestiones, véanse, por ejemplo, Walbank (1990, pp. 130-156) o Pédech (1964, pp. 303-330).

<sup>31</sup> Si no se especifica nada en contrario, se está citando la traducción de Balash Recort, M. (1981), *Historias*. 3 vols. Madrid: Gredos.



estabilidad es buena y deseable, sino sólo aquélla en que se actualiza una determinada idea de lo correcto, desmontando con ello la asunción de que, para Polibio, una constitución es mejor cuanto más estable sea.

Polibio inicia el sexto libro de sus *Historias*, en el que hace una apología de la constitución romana, señalando la importancia que tiene “para los estudiosos” (VI, 2, 1) y para “los espíritus curiosos” reflexionar sobre las causas de los acontecimientos, pues sólo así se podrá “escoger la mejor solución en cada caso” (VI, 2, 8)<sup>32</sup>. Y la causa principal de los acontecimientos, tanto en la suerte como en el infortunio, no es otra que “la estructura de la constitución, ya que de ella brotan, como de una fuente, no sólo las ideas y las iniciativas en las empresas, sino su cumplimiento” (VI, 2, 2-3).

Aunque, como en el caso de Aristóteles, el término «constitución» “es una traducción cómoda, pero no totalmente exacta del término griego *politeia*, o bien *politeuma*, que también puede significar «estado», «ciudad»” (Balash Recort, 1981, p. 149, nota), una precisión que también recogen en sus trabajos Nicolet (1974, p. 216) y Pédech. A este respecto, Pédech señala que el significado de *politeia* incluye “no sólo el régimen político, sino también las costumbres” (1964, p. 303).

Pero, antes de comenzar el análisis de la *politeia* romana, Polibio repasa sucintamente cuáles son los tipos de constituciones que, según la mayoría de los que se han dedicado al estudio de esta materia, existen, a saber, la realeza – que Polibio denomina, en griego βασιλείαν «basileia»–, la aristocracia y la democracia. Cuestionando si estas *politeias* son “las únicas posibles, o bien, ¡por Zeus!, solamente las mejores” (VI, 3, 6), Polibio rechaza los dos extremos y sostiene que “es evidente que debemos considerar óptima la constitución [*politeia*] que se integre de las tres características citadas” (VI, 3, 7). Y, en favor de su argumento, aduce la constitución diseñada por Licurgo para

---

En la elaboración de este trabajo se han utilizado diferentes ediciones y traducciones de las *Historias* tanto para minimizar el riesgo de posibles errores traductológicos como para ofrecer una mayor claridad expositiva del texto.

<sup>32</sup> Trad. Weil, R. y Nicolet, C. (1977) Aunque el texto es claramente el mismo en un caso y en otro, la numeración de línea dentro del capítulo es diferente. Esta diferencia, por lo demás, no se mantiene en el resto del texto.

Esparta, que se componía de elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos.

Sin embargo, al entender de Polibio, esta clasificación tripartita no es suficiente para explicar la variedad de regímenes políticos que existen en la realidad, pues, como recuerda, “hemos visto constituciones monárquicas y tiránicas que, aunque difieran grandemente de la realeza, parece que tengan cierta afinidad con ella (...). Han existido también muchas constituciones oligárquicas que parecen tener alguna semejanza con las aristocracias, cuando, por así decir, distan mucho de ellas. Y la misma afirmación es válida para la democracia” (VI, 3, 9-12). Y precisa que

no todo gobierno de una sola persona ha de ser clasificado inmediatamente como realeza, sino sólo aquel que es aceptado libremente y ejercido más por la razón que por el miedo o la violencia. Tampoco debemos creer que es aristocracia cualquier oligarquía; sólo lo es la presidida por hombres muy justos y prudentes, designados por elección. Paralelamente, no debemos declarar que hay democracia allí donde la turba sea dueña de hacer y decretar lo que le venga en gana. Sólo la hay allí donde es costumbre y tradición ancestral venerar a los dioses, honrar a los padres, reverenciar a los ancianos y obedecer a las leyes; estos sistemas, cuando se impone la opinión mayoritaria, deben ser llamados democracias. Hay que afirmar, pues, que existen seis variedades de constituciones [*politeias*]: las tres repetidas por todo el mundo, que acabamos de mencionar, y tres que les son afines por naturaleza: la monarquía, la oligarquía y la demagogia [oclocracia]<sup>33</sup>. (VI, 4, 2-6).

Es decir, según lo que ha podido observar y conocer, para Polibio no todos los gobiernos, independientemente de en manos de cuántos esté, son rectos; bien al contrario, la experiencia histórica le demuestra que existen, junto a las tres formas rectas, otras tres formas corruptas.

La pregunta que inmediatamente se suscita es cuál es la línea de demarcación entre cada forma recta y su par desviado. Para Bobbio, mientras en Aristóteles el criterio de distinción entre uno y otro es manifiesto y se basa

---

<sup>33</sup> Balash Recort traduce «ὀχλοκρατίαν» por «demagogia», cuando significa «oclocracia». En la traducción francesa de Weil y Nicolet sí aparece traducido como «oclhocratie».

en la diferencia entre interés público y privado, “tal diferencia no aparece en el texto de Polibio” y, añade que no se puede afirmar que

el criterio de distinción entre las formas rectas y las corruptas esté muy claro o por lo menos sea muy explícito; pero de cualquier manera no es el del interés. Los criterios esbozados son dos: por un lado la contraposición entre el gobierno fundamentado en la fuerza y el basado en el consenso; por otro, la semejante pero no idéntica contraposición entre gobierno ilegal, y en consecuencia arbitrario, y gobierno de las leyes. (1989, p. 46).

Y si bien es verdad que, en ese fragmento, coincidimos con Bobbio en que no es muy explícito qué diferencia a un régimen recto de uno desviado, considerando el conjunto de las *Historias* no podemos estar de acuerdo con que el criterio de diferenciación entre uno y otro no sea, como en Aristóteles, el bien común y el interés particular. Sólo así cabe explicar por qué, a lo largo de todo el relato, existe una censura clara hacia los personajes que han velado por su propio interés y, por el contrario, se loa a quienes han dado preferencia al bien común, incluso en detrimento de su propia vida y patrimonio. Así, por ejemplo, censura a Tiberio Sempronio, que “no cumplía con su deber, ya que escogía no lo oportuno en aquella situación, sino su propia oportunidad” (III, 70, 8) y aplaude a quienes, una vez que “en el erario público ya no había dinero para el proyecto, (...) por la emulación y la generosidad que demostraron los hombres más importantes hacia el bien común se encontró el medio de llevarlo a cabo” (I, 59, 6). Aunque no sólo por esto se puede afirmar que sea el bien común o el interés particular lo que distingue a los regímenes políticos rectos de los desviados.

El criterio del bien común como discriminador entre los regímenes rectos y sus desviaciones lo encontramos también cuando señala, de pasada, las diferencias existentes entre un tirano y un *basileus*. Del primero, dice, que le es propio “obrar sañudamente, imponerse por el terror a unos que le rechazan, ser odiado y odiar a los súbditos”; del segundo, en cambio, “ser bienhechor de todos, ganarse el afecto por la propia benignidad y humanidad, presidir y dirigir a quienes lo aceptan de buen grado” (V, 11, 6). Y si bien es verdad que el criterio de la violencia y del imperio de la ley están presentes en esta distinción, también es obligado subrayar que la característica del *basileus*

es velar por el bien de todos. O, lo que es lo mismo, trabajar por el bien del conjunto. Aunque, como con el ejemplo anterior, esto no basta para afirmar que sea el bien común o el interés particular lo que distingue a los regímenes políticos rectos de los desviados.

Pero, del mismo modo que establecía la diferencia entre tiranía y *basileia* sobre la base de quién obra sañudamente y quién vela por el bien de todos, cuando describe la aristocracia en el marco de la rotación en la que se suceden los diversos regímenes políticos, dice que “estas nuevas autoridades se contentaban con la misión recibida y antepusieron a todo el interés de la comunidad” (VI, 8, 3), mientras que en la oligarquía, los mandatarios tan solo procuran saciar sus apetitos. Otra vez la prioridad del bien común se impone a cualquier otro criterio. Y aunque las traducciones de Balash Recort (1981) y de Weil y Nicolet (1977) hablen de «interés de la comunidad» y no de «bien común» –lo que, inevitablemente, pone en solfa nuestra interpretación–, lo cierto es que el término original que utiliza Polibio es *συμφέροντος*, el mismo que Aristóteles emplea en la *Política* cuando establece el criterio por el que distingue los gobiernos rectos de sus desviaciones<sup>34</sup>. Y esto, junto a los otros indicios expuestos más arriba, sí nos permite deducir que el criterio de distinción entre gobiernos rectos y desviados, para Polibio, es, como para Aristóteles, el bien común y el interés particular.

Es cierto que esta idea no se expone tan claramente en su texto como en la *Política* de Aristóteles, pero, si se atiende al sentido de sus palabras, al margen de los recursos literarios que utilice en su texto y que puedan interferir en su mensaje, se debe concluir que Polibio coincide con Aristóteles al establecer el criterio diferenciador entre regímenes rectos y desviados.

Ahora bien, una vez establecido que existen tres formas de gobierno puras y tres corruptas “que les son afines por naturaleza” (VI, 4, 6), Polibio pasa a analizar, en su famosa anaciclosis, cómo se suceden unas a otras.

Parte, para ello, de lo que él considera la génesis de todo el proceso, que no es otra que la lógica reunión de los seres humanos que han sobrevivido

---

<sup>34</sup> “Es evidente, pues, que todos los regímenes que se proponen el bien común [*συμφέρον*] son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta, y los que sólo tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos.” (*Pol.*, 1279a).

a inundaciones, epidemias, malas cosechas u otros desastres similares que regularmente diezman la raza humana y la empujan a un estado salvaje en el que han desaparecido “las costumbres y las habilidades de los hombres” (VI, 5, 6) previas a la catástrofe; una reunión lógica, pues sólo así consiguen superar su “debilidad natural” (VI, 5, 7). El liderazgo, en esas circunstancias, recae, “ineludiblemente” sobre “el que sobresalga por su vigor corporal o por la audacia de su espíritu” (VI, 5, 7), como lo demuestra, al entender de Polibio, el hecho de que los animales vivan de este mismo modo en la naturaleza, donde siempre se impone el más fuerte.

Esta primera forma de organización, en la que el criterio de autoridad reposa sobre la fuerza, “puede recibir el nombre de monarquía” (VI, 5, 9)<sup>35</sup>, pero se transforma en realeza “a medida que las ideas morales van naciendo en la nueva sociedad” (Weil, 1977, p. 19) y el comportamiento del que gobierna se adecúa a esas ideas “de lo que está bien y lo que está mal, así como de la diferencia que los separa” (VI, 6, 4)<sup>36</sup>, tratando a cada súbdito según sus méritos (cf. VI, 6, 11). De este modo, la fuente de legitimidad bascula “de la ferocidad y de la fuerza bruta a la razón” (VI, 6, 12).

Pero la realeza degenera en tiranía<sup>37</sup> porque los descendientes del rey dejan de velar por sus subordinados. De donde los reyes “fortificaban y amurallaban los lugares estratégicos y adquirían tierras, tanto por razones de seguridad como para garantizar abundancia de lo necesario” (VI, 7, 4), sus descendientes usan esa abundancia para “ceder a sus pasiones” (VI, 7, 7); de donde los reyes “ni en los vestidos ni en la comida ni en la bebida se distinguían de los demás”, llevando “una vida muy semejante a la de sus conciudadanos” (VI, 7, 5), sus descendientes juzgan “indispensable” poseer “vestidos superiores a los de los súbditos” y disfrutar “de placeres y de vajilla distinta y más cara en las comidas y que en el amor, incluso en el ilícito, nadie pudiera oponérseles” (VI, 7, 7-8). Esta nueva situación provoca inmediatamente el derrocamiento del rey a manos “de los más nobles y de los más magnánimos”<sup>38</sup> (VI, 7, 9) en connivencia con el pueblo, que, “para

---

<sup>35</sup> Trad. Weil, R. y Nicolet, C. (1977).

<sup>36</sup> Id.

<sup>37</sup> Weil y Nicolet, en su traducción, donde Balash Recort dice que “la realeza degeneró en tiranía” (VI, 7, 8), dicen, más plásticamente, que “así la tiranía nació de la realeza” (VI, 7, 8).

<sup>38</sup> Trad. Weil, R. y Nicolet, C. (1977).

demostrar al instante su gratitud a los que derribaron la monarquía, les convierte en sus gobernantes” (VI, 8, 2). Nace así la aristocracia, un sistema de gobierno en el que las nuevas autoridades anteponen “a todo el interés de la comunidad” tratando “los asuntos del pueblo, los públicos y los privados, con un cuidado prudente” (VI, 8, 3).

Pero la aristocracia, como en el caso de la realeza, pronto degenera. Los hijos de los aristócratas,

por su inexperiencia de desgracias, por su desconocimiento total de lo que es la igualdad política y la libertad de expresión, rodeados desde la niñez del poder y la preeminencia de sus progenitores, unos cayeron en la avaricia y en la codicia de riquezas injustas, otros se dieron a comilonas y a la embriaguez y a los excesos que las acompañan, otros violaron mujeres y raptaron adolescentes: en una palabra, convirtieron la democracia (*sic*) en oligarquía. (VI, 8, 4-5)<sup>39</sup>.

Nace así la democracia, a través de “una revolución idéntica” (VI, 8, 6) a la que derrocó la tiranía. La oligarquía es derrocada y los ciudadanos “se entregan a la única confianza que conservan intacta, la radicada en ellos mismos (...) y es el pueblo quien atiende cuidadosamente los asuntos de estado” (VI, 9, 3), manteniendo los mismos valores que en la aristocracia: “la igualdad y la libertad de expresión” (VI, 9, 4).

Pero como la realeza y como la aristocracia, también la democracia degenera a su vez. Con los años, habituados al vivir democrático, se deja de dar “importancia a la igualdad y a la libertad de expresión” (VI, 9, 5), afloran las ambiciones desmedidas y principalmente la gente adinerada emplea “todos los medios posibles para corromper y engañar al pueblo” hasta convertirlo “en parásito y venal”, disolviendo la democracia y cayendo en lo que previamente había denominado oclocracia, “en el gobierno de la fuerza y de la violencia” (VI, 9, 5-8), en el que el pueblo termina agrupándose en torno a un hombre fuerte y promoviendo “degollinas y huidas”, redistribuyendo las tierras y

---

<sup>39</sup> Balash Recort traduce erróneamente “convirtieron la *democracia* en oligarquía” (cursivas nuestras) cuando el texto original habla claramente de ἀριστοκρατίαν (aristocracia) y ὀλιγαρχίαν (oligarquía). Por su parte, Weil y Nicolet traducen “transformaron la aristocracia en oligarquía”.

volviendo a “caer en un régimen monárquico y tiránico” (VI, 9, 9). Se cierra así el ciclo de las constituciones, volviendo al punto de partida, un ciclo que el propio Polibio califica de natural y lo describe como fatal por cuanto, podríamos decir, ninguna de las constituciones garantiza un recto gobierno.

Para escapar de esa situación provocada por todas y cada una de las constituciones simples, Polibio propone como solución adoptar una constitución mixta, “no simple ni homogénea”, sino que combine “las peculiaridades y las virtudes de las constituciones mejores” (VI, 10, 6), tal y como lo había hecho Licurgo en Esparta, evitando así que cualquiera de las partes “se desarrollara más de lo necesario y derivara hacia su desmejoramiento congénito; neutralizada por las otras (...), ninguna tendría un sobrepeso ni prevalecería demasiado”, conservándose “en este estado el máximo tiempo posible” (VI, 10, 7)<sup>40</sup>.

Según Polibio, Licurgo conocía este proceso de degeneración de las constituciones simples y pudo anticiparse a él, mientras que los romanos, por su parte, llegaron al mismo resultado que Licurgo, “pero no por alguna previsión, sino con muchas luchas y peligros; una reflexión sobre las peripecias que sufrieron les enseñó a escoger lo mejor; así llegaron al mismo resultado que Licurgo, al sistema mejor entre las constituciones actuales” (VI, 10, 14).

Da comienzo en este punto lo que se ha dado en llamar la *arqueología romana*, parte del Libro VI en la que Polibio presuntamente exponía la historia de Roma desde su fundación (cf. Balash Recort, 1981, p. 163, nota al pie) en la que se describía cómo alcanzó la constitución mixta. Lamentablemente, este texto se ha perdido y sólo se tienen de él unas pocas referencias en otros textos de otros autores, aunque demasiado parciales como para poder reconstruir el proceso por el que los romanos consiguieron escapar a la anaciclosis, instaurando una constitución mixta. Y continúa su libro con “un análisis del sistema de equilibrios de poder que operaba dentro de esta constitución mixta”

---

<sup>40</sup> Es obligado señalar que, para Polibio, el gobierno mixto no garantiza que no se vaya a producir una degeneración. Bien al contrario, como todo régimen político, tiene un principio, un desarrollo, un punto culminante y una recesión. La ventaja comparativa del gobierno mixto es que mantiene el máximo tiempo posible el bien común.

(Walbank, 1984, p. 635) romana, llegando a afirmar que los elementos monárquico, aristocrático y popular

(...) se administraban y repartían tan equitativamente, con tanto acierto, que nunca nadie, ni tan siquiera los nativos, hubieran podido afirmar con seguridad si el régimen era totalmente aristocrático, o democrático, o monárquico. (...) si nos fijáramos en la potestad de los cónsules, nos parecería una constitución perfectamente monárquica y real, si atendiéramos a la del senado, aristocrático, y si consideráramos el poder del pueblo, nos daría la impresión de encontrarnos, sin ambages, ante una democracia. (VI, 11, 11-12).

Después de una larga descripción tanto del ejército romano como de la distribución del campamento, Polibio compara, en línea con otros autores, la constitución romana con otras constituciones reputadas, y en particular con la de Cartago, y termina el Libro VI con algunas observaciones sobre el probable desarrollo posterior de la constitución romana y con una anécdota que le sirve de transición para retomar la narración histórica interrumpida por este libro sexto (cf. Walbank, 1984, p. 636).

Como ya se apuntó, por lo que expone en este libro, los intérpretes suelen ver en Polibio al teórico por excelencia del gobierno mixto y de la estabilidad. Bobbio afirma, a este respecto, que como la teoría de los ciclos “significa que todas las constituciones sufren de un vicio grave, el de la falta de estabilidad: vicio grave porque una constitución es generalmente más apreciada en cuanto más estable sea” y debido a que son inestables, “incluso las consideradas tradicionalmente buenas, son, aunque parezca paradójico, malas” (1989, p. 49), a partir del momento en que Polibio ofrece la solución del gobierno mixto “es clara la relación entre gobierno mixto y estabilidad” (1989, p. 50). Es más, afirma que “la excelencia del gobierno mixto reside en última instancia en el hecho de que asegura la estabilidad que las otras formas de gobierno no logran garantizar” (1989, p. 52).

Pero, a nuestro entender, afirmar que existe una clara relación entre gobierno mixto y estabilidad es decir sólo la mitad de lo que sostiene Polibio, pues, en realidad, como ya se dijo, esa relación, si existe, es entre gobierno mixto y estabilidad en el bien común, si bien se debe reconocer que esa idea no se expone abiertamente en el texto, sino que se da por sobrentendida. Y



aunque el propio Polibio nos amoneste advirtiéndonos de que “un crítico justo no puede valorar a los autores según sus omisiones, sino según sus afirmaciones” (VI, 11, 7), si se leen con atención sus palabras, se puede comprobar que, efectivamente, lo prioritario en el pensamiento de Polibio no es ni el gobierno mixto ni la estabilidad, sino, como en el caso de Aristóteles, la defensa del bien común, una defensa en la que la constitución mixta no es más que un mero instrumento al servicio de ese fin, y la estabilidad, un rasgo accidental, un atributo, de aquélla.

Siguiendo el razonamiento de Polibio, es cierto que todo régimen simple es malo: unos porque, aunque sean buenos en sí, degeneran rápido, y otros porque son malos en sí mismos. Pero todos ellos tienen en común un rasgo, el de la inestabilidad. Tan inestables son la realeza, la aristocracia y la democracia como lo son la tiranía, la oligarquía y la oclocracia, pues, como se ha visto, unas se engendran en otras, provocando con ello un cambio ineludible en la forma de gobierno, unas veces hacia peor –de monarquía a tiranía, de aristocracia a oligarquía, de democracia a oclocracia– y otras hacia mejor –de tiranía a aristocracia, de oligarquía a democracia y de oclocracia a realeza–.

Sin embargo, la cuestión a la que trata de responder Polibio con su exposición no es a la de cómo hacer que una constitución sea estable, sino a la de que sea buena. Lo pone de manifiesto su rechazo a la estabilidad lograda por la fuerza, la maldad o la esclavitud, pues “es lo más vergonzoso y perjudicial de todo” (IV, 31, 8), así como su silencio, en el libro sexto, a buscar otras fórmulas que garanticen la estabilidad de un régimen, aunque éste sea malo o se base en regímenes tradicionalmente considerados como desviados, una omisión tanto más relevante por cuanto Aristóteles, con anterioridad, ya había señalado la posibilidad tanto de conseguir la estabilidad a través de una constitución mixta compuesta de dos regímenes malos en sí mismos como la oligarquía y la democracia<sup>41</sup>, como la posibilidad de que la estabilidad de un régimen podía depender de la voluntad de la mayoría, voluntad que podría perfectamente inclinarse por un régimen desviado. Así al menos lo refiere en la *Política* cuando afirma que:

---

<sup>41</sup> Recordemos que, para Aristóteles, la democracia es el gobierno de muchos en vistas del interés particular y, por eso mismo, desviado.

Una república bien mezclada debe parecer ser a la vez ambos regímenes y ninguno [oligarquía y democracia], y conservarse por sí misma y no por el exterior, y por sí misma no porque sean mayoría los que quieren ese régimen (pues esa condición podría darse en un régimen malo), sino por no querer otro régimen ninguna de las partes de la ciudad en absoluto. (1294b).

Cabe la opción de que Polibio no sondeara la posibilidad de forjar un régimen bueno y estable sobre la base de regímenes desviados, bien porque no le interesara, bien porque no estuviera familiarizado con el pensamiento de Aristóteles. Sin embargo, a pesar de que siga siendo tema de debate entre los expertos si Polibio recibió o no influencias filosóficas “desde posturas estoicas o peripatéticas”, es razonable sostener que conocía las ideas aristotélicas

pues, de un lado, en general cita a autores peripatéticos, como Aristóteles, Teofrasto y Dicearco y, de otro, Megalópolis recibe un código de leyes elaborado por el peripatético Prítanis. Y, además, la fórmula básica de *cuándo, cómo y por qué*, con la que quedan enmarcados los hechos históricos, remeda de cerca las célebres categorías aristotélicas. (Díaz Tejera, 1981, p. 10).

Rechazada en estos términos la hipótesis de que Polibio no conociera el trabajo de Aristóteles, se puede concluir que no le interesaba explorar otras opciones de gobierno mixto más allá de la constitución romana. Y, del mismo modo, se puede señalar que quedaba fuera de sus intereses analizar las posibilidades de establecer un gobierno estable, ora recto, ora desviado, apoyándose en la voluntad de la mayoría. Pues, en cualquiera de los dos casos, si hubiera querido explorar alguna de esas dos sendas, hubiera podido hacerlo. Puede plantearse en este punto la cuestión de si la desaparición de partes del texto no puede poner en tela de juicio esta interpretación. Evidentemente, sí. Pero la ausencia de toda referencia a estos aspectos de otros autores que tuvieron acceso al texto original –desde Dionisio de Halicarnaso hasta Cicerón– son más indicadores de lo contrario, y parecen apoyar la afirmación de que el propósito de Polibio era más retratar la constitución que mejor había demostrado defender el bien común que el de teorizar sobre el régimen más estable posible.

Otros dos indicios señalan en esa misma dirección. El primero de ellos, puramente especulativo, es el de que, si de la combinación de los tres regímenes inestables mejores resulta un régimen bueno y estable, necesariamente de la combinación de los tres regímenes inestables peores debe resultar otro régimen estable, aunque sea promotor del mal común. Sin embargo, esta posibilidad tampoco es tanteada por Polibio, manifestando con ello, de nuevo, que su interés no es la estabilidad en sí misma, sino el mantenimiento del bien común.

En esa misma línea cabe interpretar la afirmación que hace cuando compara la constitución romana con otras reputadas constituciones. Después de compararla con la cretense, dice Polibio, refiriéndose a las constituciones en general, que:

cuando vemos en un pueblo costumbres y leyes laudables, deducimos sin temor a equivocarnos que sus ciudadanos y su constitución también han de ser laudables, [pero] cuando advertimos que la vida privada está llena de ruindad y los asuntos públicos rebosan injusticia, aseguraremos, lógicamente, que las leyes y las costumbres privadas del pueblo en cuestión, su constitución íntegra, es perversa. (VI, 47, 3-4).

Pone así de nuevo de manifiesto que no es tan importante la estabilidad de un régimen como la promoción que éste haga del bien común. La excelencia del gobierno mixto no reside, pues, en su estabilidad, sino en su forma de proteger y promover el bien común.

El segundo, más interpretativo, es el de que Polibio tiene la cautela de indicar que la constitución mixta, considerándola óptima y afirmando que “resulta imposible encontrar una constitución superior a ésta” (VI, 18, 1), es sólo “la más bella organización política de nuestro tiempo” (VI, 10, 14)<sup>42</sup>, dejando con ello abierta la posibilidad de que, en el futuro, se encuentre otro tipo de constitución que supere a ésta, con lo que el gobierno mixto quedaría

---

<sup>42</sup> Trad. Weil, R. y Nicolet, C. Balash Recort traduce que es el “sistema mejor entre las constituciones actuales”, Paton (1979) dice que es “la mejor de todas las constituciones existentes” y Shuckburgh (1889), por su parte, que es “la mejor de cualquiera de las existentes en mi época”.

descartado como mejor garante del bien común. De este modo, Polibio parece responder a la cuestión de qué se debe hacer si se descubre una forma de organización política que sea mejor que la constitución mixta. En ese caso, Polibio da a entender que el gobierno mixto quedaría obsoleto, y que lo razonable sería abrazar esa nueva fórmula que protege el bien común de mejor manera. En esa línea debe interpretarse el elogio que hace de los romanos al señalar que “ellos, más que cualquier otro pueblo, cambian fácilmente sus costumbres e imitan lo que es mejor que los suyo” (VI, 25, 11).

Siendo así, no cabe afirmar que su objeto de reflexión sea el gobierno mixto y la estabilidad. La constitución mixta se revela entonces como un simple instrumento al servicio de la protección del bien común potencialmente prescindible y la estabilidad como un rasgo accidental de aquélla. Y si la constitución mixta es sólo un instrumento susceptible de ser reemplazado en su cometido, no parece procedente sostener que sea la constitución mixta la idea nuclear de su pensamiento, sino la protección del bien común.

Por último, que la preocupación de Polibio es el bien común lo pone también de manifiesto el hecho de que alabe a los romanos que “escogieron una muerte segura, unos en tiempos de guerra, para salvar a sus camaradas, y otros en tiempo de paz, para asegurar el interés de la comunidad” (VI, 54, 5)<sup>43</sup>, dando siempre prioridad al bien del conjunto por encima del interés inmediato de cada individuo.

Se confirma así que no es cierto que la teoría de Polibio sea “una teoría de los mecanismos constitucionales, que permiten una forma de gobierno estable, y por ello preferible a cualquier otra” (Bobbio, 1989, p. 52), sino que es una teoría de los mecanismos constitucionales que permiten mantener el bien común, lo que se vehicula a través de la constitución mixta. Es cierto que la protección del bien común en una *politeia* mixta es más estable que el de las *politeias* simples y rectas, pero ésta es una característica circunstancial del gobierno mixto, y no su esencia. Se deduce de todo lo anterior que la constitución mixta no es un fin en sí mismo, sino un mero instrumento que el propio Polibio concibe como potencialmente prescindible en el futuro, y que

---

<sup>43</sup> Como en el caso anterior, Polibio utiliza, en el texto original, συμφέρον, “bien común”.

su objetivo no es la teorización de un gobierno estable, sino la búsqueda de un sistema constitucional que proteja, lo mejor posible, el bien común.

## 4. CICERÓN

Cicerón es el último gran pensador de la tradición republicana perteneciente a la Antigüedad grecolatina. El propio Pettit, a pesar de mencionarle tan sólo dos veces en su libro *Republicanism*, afirma que la tradición de pensamiento de la que está hablando “es la tradición de Cicerón en la época de la República romana” (1999, p. 22)<sup>44</sup>. Y, aunque su pensamiento político no es original y consiste más bien en la transposición de las ideas de otros, como él mismo reconoce en reiteradas ocasiones<sup>45</sup>, su importancia es capital, pues sus escritos “tenían, sin embargo, un mérito que no es, en modo alguno, despreciable: todo el mundo los leía.” (Sabine, 2000, p. 143). Y aunque no todos sus textos sufrieron la misma suerte –los fragmentos que conservamos de *De Republica*, sobre el que pesaba el veto imperial, no fueron redescubiertos hasta el año 1820 en la Biblioteca Apostólica Vaticana (cf. Guillén, 1986, pp. XVIII-XX), aunque “sus pasajes más importantes habían sido reproducidos en los libros de San Agustín y de Lactancio y llegaron por ello a ser objeto del conocimiento común” (Sabine,

---

<sup>44</sup> La otra mención a Cicerón es la siguiente: “Al hablar de republicanism, me refiero a la larga tradición republicana –y, en realidad, a la amplia tradición republicana– que ha llegado a convertirse en foco de interés de una reciente escuela de historiografía académica. (...) Esta tradición tuvo sus orígenes en la Roma clásica, y está asociada en particular al nombre de Cicerón.” (1999, p. 38).

<sup>45</sup> Al comienzo de *Sobre la República*, afirma que no tiene “en verdad intención de presentar una nueva teoría política inventada por mí, sino referir con fidelidad y como nos la expuso Publio Rutilio Rufo, a ti y a mí.” (*Rep.*, I, 8, 13). En *Sobre los deberes*, reconoce que expone el pensamiento de Panecio, “a quien yo sigo como guía principal en mi trabajo, corrigiéndole algún punto”. (*Off.* III, 7).

2000, p. 145)–, la difusión de la que disfrutó Cicerón durante muchos siglos fue envidiable. Tanto es así que *De officiis* “fue uno de los textos que más se enseñaron durante toda la Edad Media y la Edad Moderna, y cuando se inventó la imprenta, fue uno de los primeros textos latinos en ser imprimidos” (Honohan, 2002, p. 40), muy al contrario de lo que sucedió con los escritos morales y políticos de Aristóteles, que no se difundieron hasta bien entrado el siglo XIII.

Pero sus méritos no se reducen a haber sido un autor muy leído y difundido; Cicerón es “el máximo exponente del republicanismo romano, el artífice de la difusión y gloria de las ideas republicanas” (Villaverde Rico, 2008, p. 49) y a él le debemos “la primera reivindicación frontal del gobierno republicano [que] tiene sus orígenes en la época de la república romana, en los textos de Cicerón”, una época que “se caracteriza, básicamente, por un fortalecimiento del concepto de libertad (*libertas*) asociado a la condición de ciudadanía (*civitas*)” (Martí, 2002, p. 9).

Aunque toda la obra de Cicerón está salpicada de reflexiones políticas, los libros en los que más sistemáticamente expone su pensamiento moral y político son *De Republica*, *De Legibus* y *De Officiis*, escritos, respectivamente, en los años 54-51 a. C. (aprox.), 52 a. C. y 44 a. C. Y en ellos, a pesar de demostrar que es el autor que “está más interesado por la definición formal de *libertas* y de *servitus*, libertad y servidumbre” (Skinner, 2002a, p. 10) y a pesar de ser “quien define por primera vez la libertad como la no dependencia de la voluntad de nadie, sino sólo de la ley” (Ruiz Ruiz, 2006, p. 58), Cicerón no se limita a abordar el tema de la libertad y traza “la más elaborada teorización del republicanismo” (Audier, 2004, p. 11), un republicanismo que, como en los casos anteriores, no se compromete, como veremos, con ninguna otra idea que no sea la de la consecución y protección del bien común (*utilitas communis*).

Cicerón define «república» como “«la cosa propia del pueblo», pero pueblo no es toda reunión de hombres, congregados de cualquier manera, sino una consociación de hombres que aceptan las mismas leyes y tienen intereses comunes”<sup>46</sup> (*Rep. I, 25, 39*)<sup>47</sup>, entendiendo como «cosa propia del pueblo»,

---

<sup>46</sup> “(...) res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et *utilitatis communione* sociatus.”

«propiedad» del pueblo. Así, al menos, lo señala Neal Wood, para quien “*res* en *res publica* o en *res populi* está posiblemente mejor traducido por ‘propiedad’, porque sugiere tanto la importancia de la propiedad en la mentalidad romana como que la república es la posesión de los ciudadanos” (1991, pp. 125-126).

Es evidente que en esta definición nada se dice sobre quién o quiénes han de gobernar, si el uno, los pocos, los muchos o todos, por lo que, al menos en teoría, cabría interpretar que cualquier forma de gobierno consensuada por los miembros de la sociedad que velase por ese bien común debería ser considerado un gobierno republicano. Y, como se verá, así lo manifiesta incesantemente el propio Cicerón, por boca de Escipión, en *De Republica*. Aunque eso no obsta para que exista una inequívoca preferencia por un tipo de gobierno concreto. Sólo en los dos primeros libros de los seis que componen el tratado de *De Republica* y que son los que más completos nos han llegado, en al menos siete ocasiones repite Escipión que el mejor gobierno es el mixto<sup>48</sup>,

---

Cursivas nuestras. Texto latino extraído de la edición bilingüe francesa y latina de Les Belles Lettres (1980).

<sup>47</sup> Se utiliza la abreviatura *Rep.*, *Leg.*, *Off.* y *Att.* para referirse a *De Republica*, *De Legibus*, *De Officiis* y *Ad Atticum*, respectivamente.

Si no se especifica nada en contrario, se están citando las traducciones de Guillén, J. (1986), *Sobre la República. Sobre las leyes*. Madrid: Tecnos y (2001), *Sobre los deberes*. Madrid: Alianza.

Como en las ocasiones anteriores, en la elaboración de este trabajo se han utilizado diferentes ediciones y traducciones de las obras de Cicerón, tanto para minimizar el riesgo de posibles errores traductológicos como para ofrecer una mayor claridad expositiva del texto.

<sup>48</sup> “(...) creo que debe preferirse una cuarta forma de gobierno moderado y templado con los tres géneros que antes presenté.” (*Rep.*, I, 29, 45).

“Con razón preguntas cuál de las tres formas, porque no apruebo ninguna de las tres por separado, y prefiero la que resulta de una sabia combinación de todas ellas.” (*Rep.*, I, 35, 54).

“Una vez que haya expuesto cumplidamente la forma de gobierno que considero la mejor, tengo que hablar más detenidamente de los cambios políticos, aunque no creo que se den fácilmente en la constitución que yo sueño.” (*Rep.*, I, 42, 65).

“(...) de las tres formas primeras de gobierno a mi modo de ver, la mejor, y con mucho, es la monarquía; pero mejor que ella sería la forma de gobierno que se presente equilibrada y templada con las tres óptimas formas de poder.” (*Rep.*, I, 45, 69).

“La mejor constitución política es la que consta de la combinación de los tres estadios principales: el monárquico, el aristocrático y el popular, unidos con moderación.” (*Rep.*, II, 23, 41).

“La monarquía de por sí no solamente no es un sistema reprobable, sino que me parece preferible a las otras formas simples de gobierno, si aprobara yo alguna forma que no fuera mixta.” (*Rep.*, II, 23, 43).

“En cuanto a la mejor forma de gobierno pensaba que había respondido completamente a la pregunta de Lelio. Comencé señalando tres géneros de gobiernos aceptables, e igualmente



idea que defiende igualmente en *De Legibus* (cf. *Leg.*, I, 6, 20). Pero una preferencia por un tipo de gobierno no implica que otros tipos de gobierno no puedan considerarse, a su vez, también republicanos, máxime cuando estos otros gobiernos atienden igualmente el bien común.

Así se lo hace ver Escipión a Lelio cuando, elogiando la administración de sus asuntos privados, que están en manos de uno solo, los compara con los asuntos públicos y le pregunta “¿por qué tú no concedes esto en la República, que el dominio de uno solo, si es justo, es el mejor?”, a lo que Lelio sólo puede reconocer que “casi, casi me veo forzado a darte la razón” (*Rep.*, I, 39, 61).

En esa misma línea, Escipión señala que es un error común considerar que una república es sólo el gobierno de los muchos –“de los muchos”, dice Escipión, y no “mixto” –. Desgranando los argumentos en favor de la democracia, afirma:

Pero si los pueblos saben mantener íntegro su derecho, niegan que pueda haber algo más glorioso, más libre y más afortunado, puesto que entonces son señores de las leyes, de los juicios, de la fuerza, de la paz, de los tratados, de la vida y de la fortuna de cada cual. Este es *según creen ellos* el único gobierno que puede llamarse propiamente república, es decir, cosa del pueblo. (*Rep.*, I, 32, 48)<sup>49</sup>.

La idea de que todo gobierno recto es republicano está también presente en el libro II, en el que Escipión expone cómo Roma alcanzó la forma mixta de gobierno a través de su historia, desde su fundación por Rómulo hasta después del Decenvirato, y en el que reiteradamente se refiere a Roma como «república», incluso cuando estaba bajo los gobiernos monárquicos de Rómulo, Numa Pompilio, Tulio Hostilio, Anco Marcio, Lucio Tarquinio y Servio Tulio. Así, Escipión afirma que Rómulo llevó a cabo “el primer acto de la República” (II, 9, 16) e insta a su interlocutor a observar “avanzar a la

---

tres perniciosos y contrarios a éstos, y que ninguna de estas formas aisladamente eran buenas, pero aventajaba a cada una de ellas la que se forma templando convenientemente a las tres.” (*Rep.*, II, 39, 65).

<sup>49</sup> Cursivas nuestras. No hace falta señalar que el hecho de que ellos lo crean no significa forzosamente que estén en lo cierto.

República y llegar a una admirable perfección” (II, 16, 30) en tiempos de la sucesión de Numa; por su parte, Lelio solicita a Escipión que continúe el relato de la evolución de Roma a la muerte de Tulio Hostilio “pues la República no se arrastra, sino que vuela directamente a la perfección” (*Rep.*, II, 17, 32). Con ello, Cicerón da a entender que una república, para serlo, no requiere necesariamente un gobierno mixto, sino un buen gobierno, independientemente de que se encuentre en las manos de uno solo, de muchos o de todos.

En esa misma línea, en el libro III, e interpelado por Espurio Mummio, Escipión insiste en esa idea. Defendiendo Mummio que la mejor república es aquella “en que ejerce el poder un grupo de hombres virtuosos”<sup>50</sup> y que el gobierno popular es la forma de gobierno “más defectuosa de todas” (*Rep.*, III, 34, 46), se da el siguiente diálogo entre ambos:

ESCIPIÓN.- Conozco, mi querido Espurio, tu aversión al gobierno popular. Y aunque puede tratarse con más suavidad que tú lo haces, asiento contigo, que de las tres formas es la menos digna de aprobación. Pero discrepo de ti cuando prefieres los optimates al rey; porque si es la sabiduría quien gobierna la República, ¿qué importa que esa sabiduría resida en uno o en varios? Cuando discutimos de ello caemos en un error; cuando se habla de optimates, puede parecer que no hay nada que los supere, porque, ¿qué puede pensarse mejor que lo óptimo? Y cuando se hace mención del rey, se presenta en el alma la imagen de un rey injusto. Pero nosotros aquí, cuando hablamos del gobierno regio, no hablamos de un rey injusto. Por lo cual piensa en Rómulo, en Pompilio, en el rey Tulio, y es posible que no te parezca mal tal tipo de República.

MUMMIO.- ¿Qué elogio reservas, pues, para el gobierno popular?

ESCIPIÓN.- Dime, Espurio, ¿no te parece que es una República la de los rodios, entre quienes estuvimos tú y yo no hace mucho?

MUMMIO.- Sí, me parece que lo es, y no tengo nada que reprocharle.

ESCIPIÓN.- Dices bien, y si te recuerdas todos los ciudadanos eran alternativamente pueblo y senadores, ellos desempeñaban durante un mes oficio de pueblo y durante otro de senadores; en uno y otro caso recibían las dietas de presencia; los mismos hombres juzgaban en el

---

<sup>50</sup> La traducción de Guillén dice “no puede haber estado mejor que aquél en que ejerce el poder un grupo de hombres virtuosos”; sin embargo, el original dice claramente “plures vero boni in qua *re publica* rerum potentur”. *Cursivas nuestras.*

teatro y en el senado las causas capitales y todas las demás. Tanto podía y tanto valía el senado como la multitud. (*Rep.*, III, 34, 46<sup>51</sup> – 35, 48).

Otra vez queda patente la idea de que «república» es toda aquella forma de gobierno que obra justamente y vela por el bien común. Pero como sus interlocutores parecen albergar todavía alguna duda al respecto, Escipión, en algún otro punto del libro III, retoma la definición de «república» que ya había dado en los primeros compases del libro I, y precisa que ésta existe sólo cuando está bien gobernada, independientemente de en manos de cuántos esté el gobierno. Lamentablemente, ese fragmento al que nos referimos se ha perdido, pero lo conocemos por vía indirecta a través de las palabras de San Agustín. Y aunque quepa la posibilidad de que el mensaje original de Cicerón haya sido distorsionado, la interpretación de San Agustín es inequívoca y coincide plenamente con lo defendido hasta ahora, pues afirma:

Escipión vuelve al asunto que había quedado pendiente, y retoma y defiende su breve definición de república, en la que había afirmado que ésta era la cosa del pueblo. Por otra parte, determina que el pueblo no es cualquier agrupamiento de la multitud, sino una asociación basada en el derecho consensuado y en la comunidad de intereses. A continuación enseña la gran utilidad que posee la definición en el debate, y a partir de las suyas concluye que *la república*, es decir, la cosa del pueblo, *existe cuando es gobernada bien y justamente, ya por un solo rey, ya por unos pocos aristócratas, ya por el conjunto del pueblo*. (*Civ. Dei*, II, 21, 5-6)<sup>52</sup>.

Definida así «república», Cicerón precisa, como lo había hecho Aristóteles, que ésta deja de existir cuando el gobernante ya no obra justamente ni atiende el bien común. Así, Escipión sostiene:

---

<sup>51</sup> Guillén anota en su edición, en esta referencia: “Lo mismo que hay República cuando gobierna un rey, así la hay cuando el poder lo tienen el pueblo sensato; o los nobles prudentes” (1986, p. 107). D’Ors, por su parte, dice: “Del mismo modo que hay república cuando rige un rey no tiránico, también puede decirse que la hay cuando tiene el poder un pueblo no-enloquecido, una buena democracia, o cuando gobiernan los nobles con prudencia” (1984, p. 143).

<sup>52</sup> Cursivas nuestras. Si no se dice nada en contrario, se cita la traducción de Marina Sáez, R. M. (2007).

¿Quién, pues, llamaría cosa del pueblo, esto es, República, un Estado en que todos se vieran sometidos por la opresión cruel de uno solo, donde no existiera vínculo alguno de derecho, ningún acuerdo, ninguna voluntad de vida común, nada de lo que constituye un pueblo? (...) No diré, pues, como ayer, que donde hay un tirano, hay una República defectuosa, sino como exige la razón, que no existe República alguna. (*Rep.*, III, 31, 43)<sup>53</sup>.

Y se apoya para defender esta tesis en ejemplos históricos, como el de Siracusa bajo la tiranía de Dionisio, que no era república porque “nada en absoluto tenía el pueblo, y el pueblo mismo era cosa de un solo hombre” (*Rep.*, III, 31, 43), como el de Atenas bajo el “injustísimo dominio de los Treinta”, que de ninguna manera era una república “puesto que no era cosa del pueblo” (*Rep.*, III, 32, 44) o como el de la propia Roma bajo el dominio de los Decenviros. Y otra vez San Agustín refiere esto mismo, pues, en el mismo pasaje antes citado, continúa diciendo:

Pero cuando el rey es injusto —y en ese caso, según la costumbre griega, lo llamó tirano—, o injustos los aristócratas, cuya alianza denominó facción, o injusto el propio pueblo, para el que no encontró un nombre utilizado habitualmente, a no ser que lo llamase también tirano, ya no es que la república esté viciada, como se había expuesto el día anterior, sino que, según había mostrado la conclusión lógica de aquellas definiciones, no existe en absoluto, puesto que no sería la cosa del pueblo, al gobernarla un tirano o una facción, ni el mismo pueblo sería ya pueblo si fuese injusto, puesto que no sería una multitud agrupada por el derecho consensuado ni por la comunidad de intereses, tal como se había definido éste. (*Civ. Dei*, II, 21, 7)<sup>54</sup>.

Ahora bien, una vez establecido qué es y qué no es una república, Cicerón señala que a cada una de estas formas de gobierno le son propias unas características, unos atributos, pues “cada República es tal cual el carácter y la voluntad del que la gobierna” (*Rep.*, I, 31, 47). Del gobierno monárquico, que

---

<sup>53</sup> El comienzo de la cita original repite el término “república” y no contiene la palabra “Estado”, anacrónica en la traducción: “Ergo illam rem populi, id est rem publicam, quis diceret tum cum crudelitate...”

<sup>54</sup> La traducción de Lorenzo Riber (1953) traduce el final de esta cita así: “(...) ni el mismo pueblo era ya pueblo siendo injusto, por no ser ya asociación basada en el consentimiento del derecho y en la comunidad del bien común, según había sido definido el pueblo”.

ejemplifica con el rey Ciro, “muy justo y sapientísimo”, afirma que “quedan los otros ciudadanos algo excluidos de la actividad del derecho y del gobierno”; del aristocrático, que ilustra con la forma de gobierno de Marsella, precisa que “la multitud goza de poca libertad, al no intervenir con su consejo, ni con poder alguno” en los asuntos públicos y “el pueblo (...) da la impresión de vivir con cierto aspecto de esclavitud”; del gobierno popular, encarnado en los atenienses, una vez suspendido el Areópago, sostiene que “aunque sea justo y moderado, la misma igualdad es injusta, al no reconocer distinción proporcionada a los méritos” (*Rep.*, I, 27, 43). Pero no todo son defectos, pues, aunque defiende con Polibio que “no hay ninguna forma de gobierno que no esté unida a una calamidad próxima” (*Rep.*, I, 28, 44), bajo el gobierno monárquico, como defiende más adelante,

se garantiza la integridad, la igualdad y la tranquilidad de todos los ciudadanos mediante el poder vitalicio, la justicia y la suma prudencia de uno solo. Pero a ese pueblo le faltan muchas cosas, y en primer lugar la libertad, que no consiste en tener un dueño justo, sino en no tener ninguno”. (*Rep.*, II, 23, 43)<sup>55</sup>.

Siendo todo esto así, se concluye que la libertad no es el eje vertebrador del pensamiento político de Cicerón. Pues si una monarquía es un tipo de república en la que “la servidumbre es clara y manifiesta” (*Rep.*, I, 31, 47), no procede afirmar, como lo hace Pettit, que la tradición de pensamiento republicana

asignó a la libertad como no-dominación el papel político supremo, y abrazó el supuesto de que la justificación de un estado coercitivo y potencialmente dominante consiste simplemente en que, propiamente constituido, es un régimen que sirve a la promoción de ese valor (...).

---

<sup>55</sup> Esta última e inspiradora proposición, la de que la libertad consiste en no tener amo alguno, ha sido reivindicada recurrentemente por los teóricos neorrepblicanos instrumentales. Sin embargo, es llamativo que no se hayan percatado, al mismo tiempo, de que, en el mismo párrafo, se está defendiendo que una monarquía, suprimiendo completamente la libertad por sus propias características, es también un tipo de república. A partir de estas premisas, la afirmación recurrente de que la libertad articula el discurso republicano es, cuanto menos, cuestionable.

La tradición no propuso otro fin –otro fin legítimo– al estado, sino promover la libertad. (Pettit, 1999, p. 113).

Mención aparte merece el hecho de que las interpretaciones contemporáneas del republicanismo se fijen solamente en esta definición de «libertad» de Cicerón que pone el acento en la dominación del individuo, ya que no es la única que nos ha dejado en sus escritos. Describiendo el modo de vida de los que se retiran de los asuntos públicos, afirma que lo que persiguen es “vivir como reyes, es decir, que nos les faltara de nada, sin tener que obedecer a nadie, gozando de la libertad, la cual consiste en vivir como se quiere” (*Off.*, I, 70)<sup>56</sup>, una concepción de la libertad –vivir como se quiere– que se acerca más a la idea de libertad negativa, en la que se rechaza todo tipo de intromisión en la esfera privada de cada uno, sea ésta arbitraria o no arbitraria, que a la idea de libertad como no-dominación, que sólo rechaza la intromisión arbitraria, admitiendo la discrecional. En esta definición, sin embargo, sí se ha fijado Quentin Skinner. Señalando que Hobbes tenía a su disposición una traducción de la *Política* de Aristóteles en la biblioteca Hardwick, dice que “en el libro 6 de la misma se le hace decir a Aristóteles que uno de los «indicios» de que existe libertad es que «los hombres viven como se les antoja»” y, en la correspondiente nota al pie, además de las indicaciones bibliográficas pertinentes, señala que Cicerón

(...) haciéndose eco de Aristóteles y ofreciendo una influyente reformulación de su argumento, sostiene que la esencia de la *libertas* radica en vivir como se desea (*sic vivere, ut velis*). (2010, p. 47 y nota).

Sin embargo, Skinner no sondea las consecuencias de esta definición, pues, para vivir como se quiere, se necesita la no injerencia como condición previa y casi exclusiva, por lo que existiría una buena línea argumental para defender una interpretación negativa de la libertad en Cicerón o, al menos, en lo que respecta a este párrafo.

---

<sup>56</sup> “His idem propositum fuit, quod regibus, ut ne qua re egerent, ne cui parerent, libertate uterentur, cuius proprium est sic vivere, ut velis”.

Por otra parte, no se debe omitir el contexto en el que Cicerón define la libertad como no tener dueño alguno, definición casi paradigmática para los neorrepblicanos. Si ampliamos el foco, comprobaremos que esta definición de libertad se integra en un discurso cuya premisa es que la monarquía es un régimen republicano, con unas ventajas y otras desventajas propias, entre las cuales, la más notable, es la de que el pueblo no es libre, puesto que uno solo es dueño de los demás. A partir de ahí, seguir afirmando que el republicanismo es una teoría política de la libertad es más un ejercicio de voluntarismo interpretativo que de realidad textual.

Volviendo al concepto de «república», la definición de Cicerón no es sólo problemática en el punto referente a quién y cómo gobierna, sino también en el concepto de «pueblo», propietario último de la república. Por «pueblo», como se ha visto, entiende toda asociación de hombres que aceptan las mismas leyes (*iuris consensu*) y tienen intereses comunes (*utilitatis communione*). Aparecen así dos cuestiones fundamentales: en qué consiste el *iuris consensu* y qué es la *utilitatis communione*.

Es en su tratado *De Legibus* en el que Cicerón expone qué entiende por ley y por derecho. Partiendo de la premisa de la superioridad absoluta de la razón (cf. *Leg.*, I, 7, 21), y con una inspiración claramente estoica, afirma que esas mismas leyes que aceptan todos los miembros de la asociación que conforma la república están subsumidas en una única ley, que no es otra que la recta razón, virtud compartida por los seres humanos y la divinidad<sup>57</sup>. Textualmente, dice:

Existe un solo derecho, es el que sirve de vínculo a la sociedad humana, y que está constituido por una ley única: esta ley es la recta razón en cuanto manda o prohíbe. Quien ignora esta ley, esté escrita o no, es injusto. (*Leg.*, I, 15, 42).

Esta única ley, esta recta razón, que lo es por naturaleza, no depende bajo ningún concepto de la opinión, pues “los hombres más sabios juzgan que

---

<sup>57</sup> “La misma virtud es la que existe en el hombre y en Dios, sin que se dé en otro género de vivientes” (*Leg.*, I, 8, 25).

la ley no fue pensada por el ingenio humano, ni es un decreto del pueblo, sino algo eterno que rige a todo el mundo, con el recto criterio de mandar y de prohibir” (*Leg.*, I, 4, 8), anterior casi al ser humano mismo. Y como la naturaleza nos da la pauta para juzgar lo honesto (*honesta*) y lo torpe (*turpia*<sup>58</sup>) (cf. *Leg.*, I, 16, 45), se concluye que la recta razón conduce a un solo bien que lo es por sí mismo, y del que mana toda una concepción de lo correcto y de lo incorrecto, de la justicia y de la injusticia, en cuyo mantenimiento –un mantenimiento que no persigue otro fin diferente al bien– reside la virtud (cf. *Leg.*, I, 17, 46 – 18, 49), que “no es otra cosa que la naturaleza perfeccionada y conducida a su mayor desarrollo” (*Leg.* I, 8, 25). La importancia de estas ideas es capital, pues “no hay ciertamente nada más trascendental que entender bien que nosotros hemos nacido para la justicia, y que el derecho se funda no sobre la opinión de los hombres, sino sobre la naturaleza misma” (*Leg.* I, 10, 28). Tanto es así que Wood sostiene que la concepción de la ley natural de Cicerón es el punto central de todo su pensamiento considerado como un todo (cf. Wood, 1991, p. 70).

Esta idea está presente ya en *De Republica*, donde se afirma que

Existe una ley verdadera y es la recta razón, conforme con la naturaleza, común para todos, inmutable, eterna, que impulsa al cumplimiento del deber con sus mandatos, y aparta del mal con sus prohibiciones. (...). Esta ley no puede sustituirse con otras, no es lícito ni derogarla parcialmente, ni abrogarla por completo. Ni el Senado ni el pueblo pueden eximirnos de ella. (...). No habrá una ley en Roma; otra en Atenas; una, hoy, otra, mañana; sino que una ley única, eterna e inmutable regirá a todas las naciones y en todos los tiempos. (*Rep.*, III, 22, 33).

Así pues, para Cicerón existe una sola ley, que es natural y es conforme a la recta razón, inmutable, y en cuya persecución y consecución reside el bien

---

<sup>58</sup> El español ha perdido esta palabra latina en su vocabulario. «Torpe» es una traducción que no se ajusta plenamente a su significado original. El francés, en cambio, sí ha conservado el concepto. El diccionario *Le Petit Robert 2014* define «*turpide*» como “que tiene cierta fealdad moral” y «*turpitude*» como “carácter de bajeza, de indignidad”, definiciones que se acercan más que «torpe».



supremo, pues “el vivir según la naturaleza es el bien supremo” (*Leg.*, I, 21, 56).

Esta concepción de la ley como bien y como inmutable que Cicerón inserta en su definición de «república» distancia inevitablemente su concepción de república de aquella otra interpretación que la concibe como una organización política en la que rige el imperio de la ley basado en el derecho consuetudinario, puesto que éste es variable, y

las leyes variables, o dadas ocasionalmente a los pueblos, se llaman leyes más por convención que por naturaleza. (...). De lo cual puede comprenderse fácilmente que aquéllos que hayan prescrito disposiciones perniciosas e injustas a los pueblos, habiendo obrado en contra de lo que han prometido o declarado solemnemente, hicieron cualquier cosa, pero no leyes. (*Leg.*, II, 5, 11).

Siendo así, sólo cabe afirmar que una república carente de leyes verdaderas y ajustadas a la recta razón pierde su propia condición de república (cf. *Leg.*, II, 5, 12), unas leyes que no son más que una concreta idea de bien, del deber ser, y que coincide con el bien común, encarnado por el concepto de «república», una república por la que “debemos morir, a ella debemos dedicarnos por completo, y entregarle y consagrarle todo lo que nos pertenece” (*Leg.*, II, 2, 5), una idea reiterada en *De Officiis*, donde se lee:

(...) cuando se examina diligentemente y se considera todo, se advierte que no hay sociedad más venerada ni más digna de nuestro amor que la que cada uno de nosotros tiene con la República. Amamos a nuestros padres, a nuestros hijos, a los parientes, a los amigos, pero sólo la patria comprende a todos y cada uno de los que nos son queridos; por ella, ¿qué hombre de bien dudará lanzarse a la muerte para servirla? (*Off.*, I, 17, 57).

Para Cicerón no existe diferencia entre bien común y bien particular. Al contrario, el uno coincide con el otro. En *De Republica*, después de esbozar cómo se organizan las costumbres y normas de una ciudad, afirma que lo están de tal modo que “todos encuentren provecho en el bien común, y el suyo propio, que no se puede vivir bien, si no es en un buen Estado, y que no hay

nada mejor que un Estado bien constituido” (*Rep.*, V, 5, 7)<sup>59</sup>. Y si alguna vez alguien, creyendo velar por su interés, comete algún acto injusto, debe ser consciente de que está siendo injusto consigo mismo, pues “nada le conviene, ni le es útil, si es injusto. Quien no aprenda bien esto no podrá ser hombre de bien.” (*Off.*, III, 29, 76).

Ahora bien, considerando que la ley que emana de la naturaleza es lo honesto, se impone como una obligación moral perseguir esa honestidad. Y a ese deber dedica el tratado *De Officiis*, que es “su testamento republicano, escrito como un alegato en favor del gobierno en favor de los intereses del conjunto” (Honohan, 2002, p. 31), una idea que Cicerón ya sostiene en *De Republica*, donde dice que “la unidad del senado y la concordia del pueblo es posible, y resulta vergonzoso el que no se haga y sabemos y advertimos con seguridad que consiguiendo este objetivo viviremos mejor y más felizmente” (*Rep.*, I, 19, 32).

Escrito como una larga carta a su hijo Marco, estudiante de filosofía en Atenas, Cicerón señala que el deber se configura como una obligación articuladora de la vida de todo individuo:

De ninguna acción de la vida, ni en el ámbito público ni en el privado, ni en el foro ni en tu casa, ya hagas algo tú solo, ya juntamente con otro, puede estar ausente el deber, y en su observación está puesta toda la honestidad de la vida, y en la negligencia toda la torpeza. (*Off.*, I, 2, 4).

Pero no todos los deberes son de su interés en este tratado, pues no le interesa investigar sobre cuál es el bien supremo, sino solamente averiguar qué se debe hacer en los casos concretos de la vida (cf. *Off.*, I, 3, 7). A partir de ahí, Cicerón trata de responder a tres cuestiones: qué es lo honesto, qué es lo útil y qué se debe escoger entre lo útil y lo honesto, pues “cuando la utilidad tira del alma hacia sí, y la honestidad nos reclama, el ánimo se ve solicitado en su decisión y no acierta hacia dónde debe inclinarse” (*Off.*, I, 3, 9).

---

<sup>59</sup> Otra vez, la traducción española cae en el anacronismo de decir “Estado” donde el original dice “re publica”: “Omnes et communibus commodis et suis uterentur nec bene uiui sine bona re publica posset nec ese quicquam civitate bene constituta beatius”.

Definida la honestidad como una virtud natural compuesta de cuatro virtudes cardinales –la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza– que inclina al ser humano hacia lo correcto<sup>60</sup>, Cicerón pasa a analizar el concepto de lo útil, lamentándose desde el comienzo del libro II del significado que ha ido adquiriendo la palabra «útil» en su época:

El uso de la lengua cometiendo un error se desvió del recto camino y llegó insensiblemente a separar lo honesto de lo útil, y afirmó que había algo honesto que no era útil y algo útil que no era honesto; nada tan pernicioso como esta doctrina para el género humano. (*Off.*, II, 3, 9).

En esas palabras queda bien resumida la idea principal de *De Officiis*. Lo honesto –que es justo– es lo útil, y lo que no es honesto –y, por eso mismo, injusto–, es inútil. Apela a la autoridad de Sócrates para reafirmarse, pues éste “ya acostumbraba a execrar a los primeros que habían separado por un falso concepto de la mente estos elementos unidos indisolublemente por la naturaleza” (*Off.*, III, 3, 11) y ataca con vehemencia a quienes piensan “que es mejor lo útil que lo honesto” y se atreven a comparar ambos conceptos, pues admitir la más mínima duda sobre este asunto “es verdaderamente vergonzoso” (*Off.*, III, 4, 18), y “actuando contra el interés de la sociedad considerada como un todo no puede ser, pues sólo lo parece, ventajoso, porque dependemos de una sociedad de la que formamos parte” (Honohan, 2002, p. 35). De todo ello se deduce que solamente existe un bien, que es único y es idéntico para la comunidad y para el individuo, pues, de lo contrario, el nexo que conforma la sociedad se deshace y destruye dicha sociedad:

Luego todos deben proponerse una sola cosa: que el bien particular de cada uno debe ser el mismo que el de todos. Si cada uno trata de llevárselo para sí, quedará destruida la sociedad humana. Y si la

---

<sup>60</sup> La palabra «honestidad» no da cuenta de la significación que *honestum* y *honestas* tienen en latín. Del mismo modo que *turpia* significa “que tiene cierta fealdad moral”, *honestas* significa “acción moralmente buena” (cf. Guillén, 1986, pp. 63-64, nota al pie). Así también lo considera Martha en su traducción al francés de *De Finibus*, en el que opta por traducir *honestum* y *honestas* por «beldad moral», «moralidad» o «pura moralidad» (cf. Martha, 1967, pp. IV, nota al pie).

naturaleza prescribe también que el hombre mire por el hombre, es necesario, según la misma naturaleza, que sea común la utilidad de todos. (*Off.*, III, 6, 26-27).

Utilidad y bien común quedan así entrelazados, fundidos en una sola idea. Y el principio rector de todo ciudadano en general, y del gobernante en particular, debe estar enfocado hacia esa idea. Así, Cicerón advierte a su hijo de que:

Los que hayan de gobernar el Estado deben tener siempre muy presentes estos dos preceptos de Catón: el primero, defender los intereses de los ciudadanos de forma que cuanto hagan lo ordenen a ellos, olvidándose del propio provecho; el segundo, velar sobre todo el cuerpo de la República, no sea que, atendiendo a la protección de una parte, abandonen a las otras. (*Off.*, I, 25, 85).

Y compara la acción del gobernante con la del tutor. Censura severamente a los que fomentan la escisión del todo, presentándose bien como amigos del pueblo, bien como partidarios de la nobleza, sin favorecer el bien común (cf. *Off.*, I, 25, 85).

Así las cosas, coincidimos sólo en parte la siguiente afirmación:

Todo el pensamiento de Cicerón se sustenta (...) en un fuerte entramado ético, sobre la creencia en un derecho natural que prohíbe la injusticia, y que debe servir de fuente inspiradora tanto para el derecho positivo como para el derecho de gentes. Porque el respeto a las leyes naturales afecta tanto a la vida pública como a la conducta personal. Si ésta debe regirse por la honestidad, el bien de la república no puede lograrse a través del crimen. (Villaverde Rico, 2008, p. 54).

Aunque a primera vista parezca que Cicerón abandere estos sentimientos, el hecho de poner el bien común como eje vertebrador de su pensamiento político y moral hace que sus acciones, comportamientos y actitudes dependan tanto de las circunstancias que no parece lo más adecuado

atribuirle una gran autoexigencia ética, o, al menos, no es adecuado sin matizar el carácter flexible de este entramado frente a las circunstancias.

Él mismo lo pone de manifiesto cuando afirma que “con la mutación de las circunstancias cambia también el deber y no permanece el mismo”, justificando así que “en determinadas ocasiones el transgredir la lealtad y la sinceridad puede ser justo. Es necesario referirse a los principios fundamentales de la justicia, que puse al principio: lo primero, que no haga daño a nadie, y lo segundo, servir a la utilidad común” (*Off.*, I, 10, 31). Así, justifica también que, para poner fin a una contienda, lo propio de los seres humanos es la negociación, pero que si ésta no surte efecto, deberá recurrirse a la fuerza (cf. *Off.*, I, 11, 34). Es cierto que acepta que ante una situación de riesgo vital, es lícito defenderse con la violencia e incluso llegar a matar al rival. Pero, considerando que es Cicerón quien se define como miembro de una sociedad que incluye a todo el género humano, constituida por una ley única (cf. *Leg.*, I, 15, 42), parece cuanto menos contradictorio en sus postulados, aunque queden al margen de este argumento los considerandos oportunos de la guerra justa y de los motivos por los que se emprende, que no es otro que “el deseo de vivir en paz segura” (*Off.*, I, 11, 35), deseo seguramente compartido por el oponente.

En esa misma línea, vuelve a defender que “lo que de ordinario se tiene por inmoral, se advierte que no lo es” en determinadas circunstancias, como el tiranicidio –incluso si el tirano es un familiar próximo, ya sea padre, hermano o hijo–, que el pueblo romano lo considera como “el acto más hermoso entre las bellas acciones que puedan realizarse” (*Off.*, III, 4, 19). Aunque siempre pueda aducirse que el tirano ya no forma parte de la sociedad (cf. *Off.*, III, 6, 32).

Pero la dependencia de las circunstancias para juzgar si un acto es honesto o no es tal que Cicerón llega a defender que el robo es o no honesto en función de quién roba. Si es un hombre potencialmente útil a la república quien roba a un hombre inútil –por ejemplo, una manta para burlar el frío–, es un acto honesto, puesto que la *communis utilitate* debe de prevalecer; ahora bien, si quien roba es tan inútil como el hombre que sufre el robo, es reprobable, independientemente de que, ulteriormente, el ladrón pueda hacer algo útil por la república:

Porque, si para tu provecho particular quitas algo a un hombre totalmente inútil, obras inhumanamente y en contra de la ley natural. Pero si tú eres de tal condición que, permaneciendo en la vida, puedes proporcionar una grandísima utilidad a la República y a la sociedad humana, si únicamente con ese fin te apoderas de algo de otro, no sería cosa reprehensible. (*Off.*, III, 6, 30).

Incluso llega a justificar que se falte a la palabra dada si es por el bien común, defendiendo que se baile en el foro –lo que debía de ser vergonzoso e indigno en su época– si con ello se gana un dinero que revierta sobre la República. Ahora bien, si ese dinero no llega al erario público, la misma acción es absolutamente indigna (cf. *Off.*, III, 24, 93).

No quiere decir todo esto que el pensamiento de Cicerón no se sustente sobre un fuerte entramado ético: significa, sin más, que ese entramado ético no es tan rígido como adaptable a las circunstancias, o, lo que es lo mismo, que el principio rector de su ética es el bien común, idea que es fácilmente amoldable a las particularidades de la realidad. Para Cicerón, como señala Villaverde Rico “el bien de la república no puede lograrse a través del crimen” (2008, p. 54)<sup>61</sup>. Pero no por ello deja de tener vigor aquella máxima de que, “en determinadas ocasiones el transgredir la lealtad y la sinceridad puede ser justo” (*Off.*, I, 10, 31). Le sucede, sin más, que “en política, si unos principios fueran de resultados indefectibles para conseguir la paz, el bien común, la prosperidad y el bienestar general, no habría que pensar en otras fórmulas” (Guillén, 1986, p. XIII); pero como no existen unas medidas predeterminadas que conduzcan al bien común, concluye que la acción debe adaptarse siempre a la situación.

Por esa misma flexibilidad y esa dependencia de las circunstancias, Cicerón propone en *De Republica*, como solución al estado de corrupción en el que había caído Roma, la llegada de un *princeps* que restaure la república y le devuelva su antiguo esplendor. Tal vez un gobierno monárquico no sea el mejor gobierno, pero se convierte en el mejor, dadas las circunstancias. Y aunque es cierto que “la fecha de su redacción es importante porque es

---

<sup>61</sup> “(...) el mayor ejemplo de lealtad para con el enemigo fue dado por nuestros mayores, cuando un desertor de Pirro prometió al Senado que propinaría un veneno al rey y lo mataría. El senado y Cayo Fabricio entregaron el tránsfuga a Pirro. Con esto manifestó que no admitía la muerte criminal ni de un enemigo poderoso y agresor”. (*Off.*, I, 13, 40).

explicativa” (Arce, 2010, pp. 191-192), fecha que coincide con la escalada de tensión entre Pompeyo y Julio César que desembocará en la Guerra Civil del 49 al 45 a. C, no todo es contextual. Si Cicerón no hubiera considerado que la monarquía es un régimen republicano —en el que la libertad no juega ningún papel, pero en el que el bien común es defendido—, nunca hubiera propuesto que fuera un solo ciudadano el que adquiriera todo el poder, aunque fuera en circunstancias extraordinarias y por motivos excepcionales. Prevalece en su propuesta el bien común a la libertad, al imperio de la ley o al gobierno mixto.

El *princeps* que propone es “el rey bueno y sabio; experto conocedor del interés y de la dignidad de sus ciudadanos, protector y defensor del Estado”<sup>62</sup>, e insta Cicerón, por boca de Escipión, a quien le escuche a “conocer este hombre del que os hablo, porque él es quien puede defender la República con su prudencia y sus obras” (*Rep.*, II, 29, 51), un *princeps civitatis* que sería un hombre virtuoso, “moderador del estado” (*Ad Att.*, VIII, 11, 1)<sup>63</sup>, al que denomina como “varón ideal” (*Rep.*, V, 3, 5).

Debe concluirse, pues, que si bien es cierto que Cicerón concede en el conjunto de su obra un papel importante al ciudadano, a la *vita activa*, a la libertad e incluso al imperio de la ley como elementos constitutivos de la república, no pueden equipararse a la primacía de la idea principal del bien común, idea frente a la que sucumbe cualquier otro principio. La *utilitas communis* es la finalidad de toda la república, utilidad común en cuya promoción, dependiendo de las circunstancias, se pueden sacrificar todos los valores; la *utilitas communis*, el bien común define la idea de república, pues incluso una monarquía, siendo un gobierno en el que no existe libertad alguna, es un régimen republicano.

---

<sup>62</sup> Otra vez, la palabra “Estado” es un anacronismo: “Sic enim appelletur quicumque erit rector et gubernator civitatis”.

<sup>63</sup> Igual que en el caso anterior, el original no dice “Estado” sino “moderatore[m] illum rei publicae”. Es la carta dirigida a Ático, desde Formías, el 27 de febrero del año 49 a. C, carta número CCCXLIX, de acuerdo con la edición de Les Belles Lettres de la correspondencia de Cicerón.

## 5. MAQUIAVELO

A pesar de los más de diez siglos que distancian la república romana del *cinquecento* italiano –lo que, *a priori*, podría suponer una dificultad insalvable a la hora de agrupar a autores de una y otra época bajo una misma tradición de pensamiento, dificultad que queda salvada por la semejanza de discurso–, a Nicolás Maquiavelo (1469-1527) se le considera “el fundador de la teoría del republicanismo moderno” (Viroli, 1998a, p. 1). Su pensamiento político se ha erigido como el centro neurálgico del neorrepblicanismo, como su fuente de inspiración y, a la vez, casi como su mejor teorización. Aunque no todo lo escrito por Maquiavelo parece tener la misma consideración para los neorrepblicanos, pues insisten en diferenciar entre un Maquiavelo “maestro del mal” –como le llamaba Strauss (1964, p. 9)– y “«el divino Maquiavelo» de los *Discursos*” (Pettit, 1999, p. 22). Rechazan así partes de su producción como, por ejemplo, *El Príncipe*, de la que directamente sostienen que no pueden creer que sea el libro de cabecera de los republicanos (cf. Viroli, 1998a, p. 115), tal y como sostenía el propio Rousseau, para quien Maquiavelo, “fingiendo dar lecciones a los reyes, las ha dado grandes a los pueblos. El Príncipe de Maquiavelo es el libro de los republicanos” (CS., III, VI)<sup>64</sup>.

Y es que todavía hoy sigue siendo objeto de debate cómo una misma persona pudo haber escrito dos obras en apariencia tan diametralmente opuestas como *El Príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito*

---

<sup>64</sup> *El Contrato Social* (1964, p. 409).



*Livio*, entre las que “a primera vista, no cabe negar (...) una diferencia de acento, cuando no de talante” (Truyol y Serra, 1988, p. 12).

Sin embargo, leyendo detenidamente una y otra, es fácil apreciar cómo, para Maquiavelo, éstas no eran contradictorias, sino, bien al contrario, complementarias. Sólo así cabe explicar las referencias que en una hace a la otra y viceversa, práctica que no sólo se restringe a estas dos obras capitales, sino que le es habitual en el resto de sus escritos, haciendo referencia en ellos a sus otros libros. Sobre este punto, Strauss defiende que “el *Príncipe* está subordinado a los *Discursos*” (1964, p. 19); Skinner, por su parte, reconoce vínculos e íntimos paralelismos entre las dos obras (cf. 1998, pp. 67-68).

Desde el mismo comienzo de *El príncipe*, compuesto en el otoño de 1513, Maquiavelo nos remite a las páginas de los *Discursos*, escritos entre 1513 y 1520 –y cuya redacción parece haber interrumpido para centrarse en la de *El príncipe*–<sup>65</sup>, justificando que no va a abordar la cuestión de las repúblicas “por haber razonado extensamente sobre ellas en otro lugar” (*P.*, II)<sup>66</sup>. Del mismo modo hace referencia a *El Príncipe* en los *Discursos*, por ejemplo, cuando excusa su parquedad de palabras al repasar los procedimientos por los que los romanos entraban en territorios ajenos alegando que ya ha “hablado largamente de ello en nuestro tratado sobre el principado” (*D.*, II, 2) o, cuando pasa a estudiar los peligros que entraña para un príncipe o una república recurrir a un ejército auxiliar o mercenario, señalando que “si no hubiese tratado largamente en otra obra mía de la completa inutilidad de las tropas auxiliares y de la utilidad de las propias, me extendería en este discurso mucho más de lo que lo haré, pero como ya hablé allí extensamente, aquí seré breve” (*D.*, II, 20).

Pero las referencias a otras de sus obras, como decíamos, no se ciñen sólo a *El Príncipe* y los *Discursos*. En *Del arte de la guerra*, preguntado

---

<sup>65</sup> Agradezco al Dr. Forte Monge su ayuda y su disposición para ilustrarme sobre este punto.

<sup>66</sup> Se utiliza la abreviatura *P.* para referirse a *El Príncipe*. Para facilitar la localización de la cita, habida cuenta de lo escuetos que son la mayoría de los capítulos de la obra, se ha señalado el número de capítulo en vez del número de página de una edición concreta.

Se ha procedido del mismo modo con el resto de sus obras, señalando en cada caso libro y capítulo o sólo libro, en función de la distribución del mismo. Se utiliza *D.* para los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*; *A.* para *Del arte de la guerra* e *IF* para *Historia de Florencia*. En el caso de escritos menores, discursos, legaciones, y otros... se ha puesto el título completo por el que se los conoce.

Fabrizio Colonna sobre su opinión de la artillería, éste responde que “si yo no hubiera tratado ya en otro lugar sobre esta arma, me extendería más sobre ella; pero me remito a lo que entonces dije” (A., III); en *Istorie Fiorentine* encontramos también nuevas remisiones: al abordar la índole de las conjuraciones y su importancia, explica que trataría el tema en profundidad “si no hubiéramos hablado ya de ello en otro lugar” (IF., VIII, 1).

Siendo así, la pregunta pertinente no es cómo una misma persona pudo escribir obras en apariencia tan diferentes como *El Príncipe* o los *Discursos*, sino, bien al contrario, cómo se complementan la una a la otra, pues así es como las concebía su autor. En esta misma línea se pronuncia Velasco Gómez cuando afirma que

Como una regla hermenéutica, considero que en la interpretación de una obra de un pensador político se debe procurar relacionar entre sí sus diferentes textos. En el caso de Maquiavelo la interdependencia textual no ha de considerarse solamente como una sugerencia metodológica, sino que el mismo autor advierte al lector sobre esta característica de sus textos (al menos entre *El Príncipe* y los *Discursos*). (...). Esta advertencia ha de tomarse como una indicación de Maquiavelo de que *El Príncipe* forma parte de una teoría política más general. (2006, pp. 66-67).

En cualquier caso, al margen de estas polémicas, desde las filas neorreplicanas se considera a Maquiavelo como “el principal arquitecto del pensamiento republicano” (Colish, 1971, p. 349, cit. en Pettit, 1999, p. 47), cuyo pensamiento se identifica con la versión clásica del republicanismo (cf. Viroli, 2002a, p. 4), en el que “la *libertad* emerge como el concepto central” (Honohan, 2002, p. 42), lo que le hace acreedor de títulos tan insignes como el de “campeón de la libertad” (Viroli, 1998a, p. 115), o como el de “filósofo de la libertad” (Skinner, 1998, p. 64).

Sin embargo, la lectura de los escritos políticos de Maquiavelo revela que no es la libertad la idea nuclear de su pensamiento –aunque no deja de ser muy relevante el lugar que ocupa en el conjunto–, como, sorprendentemente, parece también haberlo detectado el propio Skinner, que señala que la aspiración de los *Discursos* es la de explicar “por qué algunas ciudades han «llegado a la grandeza»” (Skinner, 1998, p. 68), y en esa búsqueda de

explicación apunta a que la clave de la grandeza es la libertad, de modo que el problema central sería, realmente, el de cómo adquirirla y salvaguardarla (1998, p. 70). Sin embargo, no se percata Skinner de que, si la grandeza implica libertad, la libertad no tiene por qué implicar necesariamente la grandeza; es decir, Skinner confunde la condición de posibilidad con el objetivo último, y convierte a Maquiavelo en paladín de la libertad cuando, en pura lógica, de ser paladín de algo, conforme a este razonamiento, lo sería de la grandeza –según su lectura; según la nuestra, del bien común–, en virtud de la cual instrumentalizaría todos los medios a su alcance, ora la libertad, ora la transgresión de la moral, siempre en función de unas circunstancias siempre cambiantes. Y considerar la libertad como un medio, como es en el caso de Maquiavelo, no significa considerarla un fin.

Por otra parte, hay que remarcar que Skinner, en el mismo trabajo en que tilda a Maquiavelo como “filósofo de la libertad”, señala la centralidad del bien común en su pensamiento en diferentes pasajes. Así, se hace eco de las palabras del florentino que dicen que “es «el bien común, no el particular» el que «hace grandes a las ciudades», y, «sin duda sólo las repúblicas dan importancia a ese bien común»” (Skinner, 1998, p. 69) y, del mismo modo, Skinner da por sentado que “no es menos esencial en el caso de los ciudadanos corrientes la misma disposición para poner el bien de la comunidad por encima de todos los intereses privados y de todas las consideraciones corrientes sobre la moralidad” (1998, p. 72) y que “cada uno debe estar preparado «a anteponer no sus propios intereses sino los del bien general (...)»” (1998, p. 78) –un valor éste del bien común que, tiempo después, en una conferencia pronunciada en 2012 en San Petersburgo, denuncia como propio de los autoritarismos, insistiendo con rotundidad una vez más en que el valor central de la tradición republicana es la libertad<sup>67</sup>–.

Pero si se diera el supuesto de que, para alcanzar la grandeza, fuera necesaria la esclavitud –o cualquier otro medio– en lugar de la libertad, cabe suponer que Maquiavelo hubiera defendido con igual vehemencia la esclavitud, pues, después de la lectura de sus escritos, no nos queda

---

<sup>67</sup> “In order to see where republicanism feets, I think you have to recognize one crucial feature about the republican tradition generally which is that this is a tradition which thinks that the most important value in our common lifes is freedom. (...) Authoritarians will tell you that the most important value is the common good” (Skinner, 2012a, 1’20” – 1’57”).

más remedio que reconocer que lo que le inquieta profundamente no es tanto la libertad, la seguridad y la propiedad *individuales* –aunque también– sino la grandeza, la seguridad y la libertad del Estado. Y por mucho que digan Viroli o Skinner que ambos intereses se hallan entrelazados, a la hora de optar, el florentino no duda en elegir el bien de la república. (Villaverde Rico, 2008, p. 77).

Al contrario, pues, de lo que defiende el neorrepublicanismo, y en consonancia con los autores ya estudiados, la idea central del pensamiento de Maquiavelo es la del bien común, fin en cuya persecución y consecución instrumentaliza todos los medios a su alcance. Él mismo subraya esa centralidad al afirmar que el “bien común no se logra más que en las repúblicas, porque éstas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito” (*D.*, II, 2). Pero sobre este punto volveremos más adelante.

Del mismo modo que se encuentran sólidas razones para considerar el pensamiento de Maquiavelo de forma más o menos conjunta, complementándose unas a otras las obras que parecen más distantes entre sí, no es menos cierto que se encuentran razones más que fundadas que permiten discriminar dos partes bien diferenciadas de su pensamiento político y que, en línea con el punto de vista neorrepublicano, posibilitaría marginar una de ellas. Esta línea divisoria no es otra que la estricta dicotomía que establece Maquiavelo entre principados y repúblicas a lo largo de toda su obra, una distinción que encontramos bien definida desde el mismo comienzo de *El Príncipe*, en el que sostiene que “Todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen soberanía sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados” (*P.*, I).

En esta misma línea, Bobbio señala que

Maquiavelo presenta una bipartición en vez de la tripartición clásica aristotélico-polibiana. El principado corresponde al reino, la república abarca tanto la aristocracia como la democracia. La diferencia continúa siendo cuantitativa (mas no sólo cuantitativa), pero es simplificada: los Estados están regidos por uno o por varios. Esta es la diferencia verdaderamente sustancial: los “varios” pueden ser pocos o muchos, de allí que en el ámbito de las repúblicas se distingan las aristocráticas y las democráticas. (1989, pp. 64-65).

Pero que distinga entre dos formas distintas de gobierno no justifica que se pueda escindir tan claramente su pensamiento político, máxime cuando la complementariedad de unas obras con otras es tal, por temática, por enfoque, por lugares comunes, por redundancias y por constantes referencias mutuas, que, como defiende Martínez Arancón, en realidad se podría decir que:

*El Príncipe* se integra en la estructura general de los *Discursos*. En efecto: éstos tratan de la constitución, ordenamiento, aumento y conservación de los estados. Ahora bien, los estados pueden organizarse en distintas formas de gobierno, y una de ellas es la monarquía, el principado, cuyas diversas circunstancias se estudian en *El Príncipe*. Los *Discursos* se ocupan fundamentalmente del análisis de las repúblicas porque (...) Maquiavelo pensaba que ésa era la forma de gobierno más perfecta. Sin embargo, existían circunstancias excepcionales, como la fundación de un estado o su reforma en caso de crisis o de profunda corrupción, que exigían que el poder permaneciera, por cierto tiempo, en manos de una sola persona. En esas circunstancias excepcionales volvemos a necesitar las enseñanzas del *El Príncipe*. (2008, pp. 9-10).

Además, conviene, a la hora de abordar el estudio de la obra de Maquiavelo, fijarse más en el conjunto de las ideas que defiende y no ceñirse sólo a lo que dice o establece en sus tipologías. Pues, aunque sostenga reiteradamente que la república y el principado son dos formas de gobierno distintas, su exposición de lo que es una república incluye reiteradamente elementos monárquicos. Por eso, algunos consideran que el republicanismo de Maquiavelo es de un género particular, pues su ideal de república, *prima facie*, “contiene una variante de monarquía, en la medida en la que creía que incluso las repúblicas no podían llegar a existir sin la ayuda de grandes personalidades individuales” (Meinecke, 1957, pp. 32-33, cit. en Viroli, 1998a, p. 115). O, más aún, se podría decir que su ideal de república contiene diacrónica y cíclicamente elementos monárquicos, pues, en primer lugar, “para organizar una república es imprescindible estar solo en el poder” (*D.*, I, 10) y, en segundo lugar, como rápidamente sucede que se corrompen las costumbres y se empiezan a transgredir las leyes en las repúblicas, es necesario “reducirlas a sus principios”, lo que se consigue “gracias a la virtud de un hombre o de una ley” (*D.*, III, 1).

Al margen de que la monarquía como forma de gobierno esté o no esté integrada en la construcción y desarrollo de una república, lo que queda claro incluso para los neorrepublicanos es que Maquiavelo no rechaza de plano la monarquía como un posible buen régimen, pues, para él, “la democracia no es la única manera de lograr una convivencia libre, sino que también se puede conseguir con un buen príncipe” (Martí, 2002, p. 11). Y para confirmar esta tesis, Martí reproduce una cita de Maquiavelo que Pettit incluye en su libro *Republicanismo* (1999, p. 48):

(...) bajo unos buenos gobernantes verá a un príncipe seguro en medio de sus seguros ciudadanos, y el mundo lleno de paz y de justicia; verá el senado con su autoridad, al magistrado con sus honores, a los ciudadanos ricos gozando de sus riquezas, la nobleza y la virtud exaltadas; verá toda quietud y todo bien, y en cambio, desterrado todo rencor, toda licencia, corrupción y ambición. Verá los tiempos dorados en que cada cual podía sustentar y defender la opinión que quisiera. (*D.*, I, 10)<sup>68</sup>.

El propio Pettit asume que, de acuerdo con las enseñanzas de Maquiavelo, “el mejor modo de garantizar esos beneficios (...) es bajo condiciones democráticas, pero él deja claro que también pueden conseguirlo las monarquías” (1999, p. 48), una afirmación cuanto menos sorprendente por cuanto que es el propio Pettit quien sostiene que la tradición de pensamiento republicana, en la que Maquiavelo es el más destacado de sus integrantes, se articula en torno a una conceptualización determinada de la libertad que excluye, por su propia definición, la posibilidad de un gobierno monárquico, dado que bajo ese gobierno no existiría libertad como no-dominación. Y aunque Maquiavelo repita, en otros pasajes, que, “los hombres, cuando están bien gobernados, no buscan ni quieren otra libertad” (*D.*, III, 5), incluso si ese gobierno es principesco, lo cierto es que no es la libertad el rasgo principal de los gobiernos monárquicos, como bien había señalado Cicerón, que decía que bajo un gobierno republicano monárquico “la servidumbre es clara y manifiesta” (*Rep.*, I, 31, 47) y como también señala Tito Livio en *Ab Urbe*

---

<sup>68</sup> Reproducimos la traducción de los *Discursos* de Martínez Arancón (2008), en vez de la traducción del inglés del texto reproducida en el libro de Pettit.

*Condita*, que contrapone constantemente a la monarquía, no la república, como cabría suponer, sino la libertad.

Así, por ejemplo, cuando Tito Livio relata cómo Lucio Tarquinio inicia su lucha por el poder, dice que “el palacio real de Roma fue escenario de una sangrienta tragedia que iba a acelerar, por hastío de reyes, la llegada de la libertad (*libertas*)” (I, 46, 3)<sup>69</sup>, y cuando, una vez expulsado Tarquinio de Roma, se empiezan a ordenar las diferentes magistraturas, vuelve a hablar de libertad y no de república, ya que “el que naciera entonces la libertad (*libertatis*) radicó más en la limitación a un año del poder de los cónsules que en la supresión de alguno de los poderes de los reyes” (II, 1, 7); del mismo modo, cuando desaparece Rómulo y se discute sobre su posible sucesor y se acaba instaurando el interregno, relata que “todos querían (...) la monarquía, al no haber probado aún las mieles de la libertad (*libertatis dulcedine*)” (I, 17, 3). Por lo tanto, cuando Maquiavelo dice que los hombres que viven bajo un buen gobierno no buscan otro tipo de libertad, está afirmando que el objetivo último de cualquier comunidad política no es la libertad en sí, sino el buen gobierno, un buen gobierno que vele por el bien común y que puede darse tanto bajo regímenes republicanos –en el sentido maquiaveliano del término– como bajo gobiernos monárquicos en los que la libertad como tal no existe, sino sólo el buen gobierno. Así pues, cabe descartar la libertad como idea central de su pensamiento; a pesar de que tenga una relevancia indiscutible en el conjunto –de hecho, él mismo afirma que está “entre las cosas más importantes, la institución de una garantía de la libertad” (*D.*, I, 5)<sup>70</sup>, no que sea la más importante de todas–, esta relevancia es meramente instrumental. En una línea interpretativa similar, Skinner observa que:

En sus *Discursos* [Maquiavelo] afirma que la libertad es posible sólo bajo una *repubblica*. Pero también afirma que Roma vivía *in libertà* bajo sus primeros reyes. ¿Qué creía entonces? ¿Pensaba que la libertad y la monarquía eran incompatibles o no?

Los historiadores han tendido a pensar que él estaba confundido: afirma pero también niega que la libertad es posible sólo bajo una

---

<sup>69</sup> Se cita la traducción de Villar Vidal, J. A. (1990). Para los términos latinos, se utiliza la edición bilingüe francés-latín de Les Belles Lettres (1971).

<sup>70</sup> Cursivas nuestras.

república. Yo sugiero, sin embargo, que antes de apoyar tal conclusión, debemos primero considerar si, de alguna manera, no lo estamos interpretando mal. Seguramente, si investigamos toda la gama de contextos en los cuales aparece el término *repubblica*, descubriremos que para Maquiavelo puede denotar alguna forma de gobierno bajo la cual las leyes promuevan el bien común. De ahí que para Maquiavelo la cuestión de si la monarquía puede ser una *repubblica* no es una paradoja vacía, como podría serlo para nosotros, sino una cuestión profunda del arte de gobernar. Pero, ¿se podía confiar en que los reyes aprobaran siempre solamente aquellas leyes que sirvieran al bien común? Esto nos da una lectura alternativa: Maquiavelo nos está diciendo que, bajo Rómulo y sus sucesores, las leyes romanas servían al bien común, por lo que el gobierno, a pesar de ser monárquico, constituía una forma de *repubblica*. Así, se resuelve la contradicción, por lo que sugiero que se elija esta interpretación. (Skinner, 2007a, pp. 107-108).

Por lo tanto, una república puede adoptar cualquier forma de gobierno, siempre y cuando éste promueva el bien común. Por otra parte, una monarquía es republicana cuando promueve el bien común y porque forma parte de la república en tanto único medio capaz de construir sus cimientos, pues “para organizar una república *es imprescindible estar solo en el poder*” (*D.*, I, 9)<sup>71</sup>. Siendo así, sólo falta averiguar cuál es el objetivo último que debe perseguir quien acometa la tarea y de qué medios puede o debe disponer para ello. Y el organizador prudente, el buen organizador, el que instituye una verdadera república, no es otro que el “que vela por el bien común sin pensar en sí mismo”, que no se preocupa “de sus herederos sino de la patria común” (*D.*, I, 9)<sup>72</sup>. Y para poder llevar a buen término esta tarea, no debe escatimar en medios, debe saber “no alejarse del bien, si puede, pero (...) saber entrar en el mal si se ve obligado” (*P.*, XVIII), en vista a un fin superior y trascendente, pues, aunque le acusen “los hechos, le excusan los resultados (...) cuando éstos sean buenos” (*D.*, I, 9). Y el mejor ejemplo de ello es el propio Rómulo que, a pesar de haber matado a su hermano, como “lo hizo por el bien común y no por ambición” (*D.*, I, 9), queda completamente excusado. Y, para reforzar

---

<sup>71</sup> Cursivas nuestras.

<sup>72</sup> Del Águila se apoya en esta y en otra cita para dar cobertura a una interpretación maquiaveliana que pone como centro de su reflexión las razones colectivas (1998b, pp. 25-29)



su argumentación, aduce también los ejemplos de Moisés, Solón, Licurgo y Agis de Esparta.

Éste es uno de los puntos más originales de su pensamiento, en el que rompe con la tradición humanista del concepto de *virtù*. Hasta entonces, se concebía la *virtù*, en primer lugar, como “la cualidad que capacita al gobernante a alcanzar sus fines más nobles”; y en segundo lugar, como “la posesión de todas las grandes virtudes” (Skinner, 1985, p. 155). Pero, siendo el propósito de Maquiavelo “escribir algo útil para quien lo lea” le parece más conveniente “ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma” (*P.*, XV), de modo que si un príncipe se quiere mantener en su puesto, debe evitar todo aquello que acarree su ruina y abrazar todo aquello que pueda ayudarle en su propósito, sin temor de labrarse

la fama de aquellos vicios sin los cuales difícilmente podrá salvar su Estado, porque si se considera todo como es debido, se encontrará alguna cosa que parecerá virtud, pero si se la sigue traería consigo su ruina, y alguna otra que parecerá vicio y si se la sigue garantiza la seguridad y el bienestar suyo. (*P.*, XV).

Aquí es donde tienen cabida todos los consejos que a Maquiavelo le han acarreado el renombre de hombre malvado, taimado, consejero de príncipes, donde no duda en señalar que es preferible ser tacaño a ser liberal, pues con ello evita esquilmar a sus súbditos mediante impuestos (cf. *P.*, XVI), donde insiste en que un príncipe debe saber utilizar la crueldad en su justa medida a fin de ser temido –ya que ser amado es extremadamente complicado– (cf. *P.*, XVII), y debe guardar a conveniencia del príncipe la palabra dada (cf. *P.*, XVIII), en donde señala que un príncipe “por encima de todas las cosas debe abstenerse siempre de los bienes ajenos, porque los hombres olvidan con mayor rapidez la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio” (*P.*, XVII) y en donde concluye que, para conservar su Estado, un príncipe se puede ver obligado “a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión” y que “por eso necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos” (*P.*, XVIII).

Se puede argüir que, aunque la monarquía forme parte de la idea de república como herramienta circunscrita a la fundación de la misma,

Maquiavelo distingue, aunque sea conceptualmente, entre monarquía y república, reservándole a esta última un espacio propio que excluye necesariamente los elementos monárquicos y que regula el mantenimiento ordinario de la misma.

Sin embargo, y en un primer grado de situaciones extraordinarias, los elementos monárquicos quedan también incluidos en la gestión de la república a través de la institución de la dictadura. Siguiendo el ejemplo de la dictadura romana, que nombraba a un ciudadano por un periodo máximo de seis meses y al que se le encargaba la resolución de un problema concreto, otorgándole para ello una autoridad tal que podía disponer de todos los medios a su alcance, incluso el de castigar con la vida a cualquier ciudadano sin apelación (cf. *D.*, I, 34), Maquiavelo señala la importancia de regular a través de la ley estas situaciones extraordinarias donde el funcionamiento normal de una república puede ir en detrimento del bien común, subrayando que

cuando a una república le falta un procedimiento así, es preciso que, o se venga abajo siendo fiel a las leyes, o viole las leyes para no venirse abajo. Y en una república nunca debería suceder nada que obligase a gobernar con medidas excepcionales, porque aunque éstas resultasen momentáneamente beneficiosas, el ejemplo resultaría nocivo, pues si se instituye el uso de romper la legalidad para bien (*per bene*), bajo esa apariencia podrá romperse para mal. (*D.*, I, 34).

Desde esta perspectiva, podría aparecer el imperio de la ley como un principio inquebrantable en el pensamiento de Maquiavelo, pues hasta las situaciones extraordinarias quedarían reguladas, coincidiendo con aquella opinión de Tito Livio de que “las leyes son una fuerza sorda e inexorable, más ventajosa y mejor para el indigente que para el poderoso” (II, 3, 4), entre otros motivos, porque embrida la ambición de quienes pretenden dominar, cercenando la posibilidad de romper la legalidad en provecho personal. Pero existe un segundo grado de situaciones extraordinarias, pues no todo en las repúblicas es su fundación y su mantenimiento, sino también el retorno a sus orígenes una vez que las buenas costumbres se han corrompido. Y para eso se requiere que los ciudadanos se examinen a sí mismos a través

de una ley [que] pida cuentas a menudo a todos los hombres que viven en aquel cuerpo [político], o de un hombre virtuoso, surgido entre ellos, que con sus ejemplos y sus buenas acciones cause el mismo efecto que la ley. (*D.*, III, 1).

Aún nos encontramos con que este segundo grado está —o puede estar— regulado por la ley. Pero como la observancia de la ley ha empezado a corromperse y, por ende, no se debería confiar en su eficacia, “puede provenir este renacer de una república a sus primeros principios de la simple virtud de un solo hombre, *sin depender de ninguna ley*” (*D.*, III, 1)<sup>73</sup>.

El mejor ejemplo de este quebranto último de la ley nos lo brinda el propio Maquiavelo con la figura de Cleómenes, que tuvo que quebrar la legalidad de Esparta para restaurar las leyes de Licurgo después de que su antecesor en el trono, Agis, fuera asesinado por los éforos:

Agis, rey de Esparta, quería encerrar de nuevo a los espartanos en los límites fijados por las leyes de Licurgo, pues le parecía que, por haberse desviado algo de ellas, la ciudad había perdido bastante de la antigua virtud y, en consecuencia, de fuerza y de poder; apenas había comenzado esta labor, fue muerto por los éforos espartanos, como si hubiera querido convertirse en tirano. Pero sucediéndole en el reino Cleómenes, en quien los recuerdos y los escritos de Agis habían hecho nacer el mismo deseo, considerando el propósito y las razones que le movían a ello, éste se dio cuenta de que no podía hacerle este beneficio a la patria si no era el único que tuviese autoridad, pues, dada la ambición de los hombres, juzgaba que no le iba a ser posible hacer bien a muchos contra la voluntad de unos pocos; de modo que, cuando se le presentó una ocasión conveniente, hizo matar a todos los éforos y a cualquiera que pudiese oponerse a sus designios, y luego restauró completamente las leyes de Licurgo. (*D.*, I, 9).

Ninguna ley autorizaba a Cleómenes a acabar con los éforos y, sin embargo, su quebranto está justificado por los resultados que conlleva. En esta misma línea, Martínez Arancón señala que,

---

<sup>73</sup> Cursivas nuestras.

como repite Maquiavelo en varias ocasiones, las situaciones extraordinarias requieren medios excepcionales, fuera de las normas. Estos medios son dignos de aprobación, ya que obtienen excelentes resultados y acaban produciendo un aumento del bien común. (2008, p. 10).

El principio del imperio de la ley queda así quebrantado por otro principio superior, el de reencauzar la república hacia el bien común, apartándola de licencias que la desvíen de su verdadera razón de ser. Del mismo modo, la libertad como valor vertebrador de la sociedad queda anulado, pues para la creación y para el mantenimiento de las repúblicas es necesaria la figura del uno, un uno que está por encima de todos los demás y que deja en situación de servidumbre al resto de la población. Eso no impide que Maquiavelo considere, en condiciones normales, la libertad como un elemento integrante del bien común, aunque sin identificar el uno con el otro. Pero aquélla puede ser sacrificada en aras de éste, manteniéndose en pie la república, mientras que si el bien común es sacrificado en aras de la libertad, la república desaparece. Y en tono parecido se puede hablar de la participación, pues ésta desaparece por completo en los momentos de fundación y de reforma de la república.

Ahora bien, la historia antigua y moderna enseña a Maquiavelo que una comunidad política instituida por un individuo no durará mucho “si se la coloca sobre las espaldas de uno solo, y sí lo hará si reposa sobre los hombros de muchos y son muchos los que se preocupan de mantenerla” (*D.*, I, 9). A partir de este momento la república empieza a adquirir los rasgos con los que los intérpretes neorrepblicanos de Maquiavelo la dibujan. Es a partir de ese momento en el que cobra realmente importancia la participación popular. Pero no como un bien en sí misma, sino como un medio que incrementa las posibilidades de proteger el bien común.

Fiel a su costumbre de posicionarse siempre desde una perspectiva que no trata de encontrar la mejor solución, sino la de tomar “siempre las cosas menos malas por buenas” (*Discorso sulla milizia a cavallo*), señala que, en la tesitura de tener que escoger quién es más sabio en el gobierno de los asuntos de la ciudad, se debe escoger siempre al pueblo, en primer lugar, porque “muchas más veces se equivoca un príncipe cegado por sus pasiones, que son mucho más abundantes que las del pueblo” y, en segundo lugar, porque “las

ciudades donde gobierna el pueblo hacen en breve tiempo extraordinarios progresos, mucho mayores que los de aquellas que han vivido siempre bajo un príncipe” (D., I, 58). Y tras señalar que los remedios que se requieren para curar los errores del príncipe –la espada– y del pueblo –las palabras, pues “los pueblos, como dice Tulio, aunque sean ignorantes, son capaces de reconocer la verdad, y ceden fácilmente cuando la oyen de labios de un hombre digno de crédito” (D., I, 4)–, concluye que “cualquiera puede comprender que donde se necesita mayor cura es porque son mayores los errores” (D., I, 58). Pero la razón fundamental por la que considera más sabia a la multitud en el mantenimiento de la república es que

la crueldad de la multitud se ejerce contra aquellos de los que se teme que se apoderen del bien común (*bene commune*); la de un príncipe se dirige contra el que teme que le arrebatase su propio bien. (D., I, 58).

Poco importa, pues, la libertad: el valor a proteger es el bien común, y éste está mejor protegido en manos del pueblo. El gobierno popular –o mixto– se erige así como el instrumento más efectivo –o, al menos, el que menos errores comete– en la defensa del bien común. Se sigue necesariamente que el bien común, y no la libertad, es la razón última de la comunidad política. A partir de ahí, toda incomodidad que surja de esa inclusión del pueblo en el gobierno debe ser considerada menor. Por esa razón censura Maquiavelo a quienes condenan los tumultos que había en Roma entre los nobles y la plebe, pues

atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, [y] se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron. (D., I, 4).

y advierte que “quien estudie el buen fin que tuvieron encontrará que no engendraron exilios ni violencias en perjuicio del bien común (*commune bene*), sino leyes y órdenes en beneficio de la libertad pública” (D., I, 4).

Que de la desunión manaran buenos efectos era una idea que “horrorizaba a los contemporáneos de Maquiavelo” (Skinner, 1998, p. 85),

pues su argumento era una “afirmación desconcertante e increíble para unos espíritus que identificaban la unión con estabilidad y virtud, y el conflicto con innovación y decadencia” (Pocock, 2008, p. 282).

Pero esta idea, que se ha señalado como uno “de los elementos más innovadores del florentino” (Forte Monge, 2007, p. 39), pues fue él quien puso en evidencia “el rol potencialmente benéfico del antagonismo dentro de un cuadro institucional abierto y dinámico” (Audier, 2004, p. 16), no está tan lejos de la idea aristotélica de una *politeia* compuesta por una oligarquía – gobierno de los pocos en vistas de su interés de parte– y por una democracia – gobierno de los muchos en pro de sus propios intereses– bien mezclada, resultando de ello un régimen –*politeia politeia*– que resulte garante del bien común, pues, aunque sean sus dos elementos constitutivos malos en sí, de su combinación surge un régimen deseable por cuanto los intereses enfrentados se equilibran, alumbrando con ello el bien común. Para Maquiavelo, la enemistad “entre el pueblo y el senado” debe ser considerada “como un inconveniente necesario para alcanzar la grandeza romana” (*D.*, I, 6).

Aunque esta enemistad no debe entenderse como una división facciosa de la república, pues las facciones “son la destrucción de un estado” (*Discursus florentinarum rerum*); y aunque pueda parecer en algún momento que fomentar las facciones en una ciudad sea favorable, al entender de Maquiavelo, al final siempre es perjudicial, posicionándose en contra de las opiniones “que proclamaban los sabios de nuestra ciudad hace algún tiempo: que era necesario mantener Pistoia con la división” (*D.*, III, 27). Una idea de unidad que también se refleja en *El Príncipe*, donde se recomienda renunciar a la división como política por ser contraproducente (*P.*, XX), pero que queda analizada en mayor profundidad en *Istorie Fiorentine*. Allí explica que es cierto

que hay divisiones que son perjudiciales para las repúblicas, pero que hay otras que son beneficiosas. Resultan perjudiciales las que van acompañadas de *sètte* o partidismos, mientras que son beneficiosas las que los evitan. Por tanto, aunque el fundador de una república no pueda evitar el que en ella haya discordias, debe por lo menos procurar que no existan *sètte*. Y para ello conviene saber que los procedimientos mediante los que suelen los ciudadanos lograr fama en las ciudades son de dos tipos: públicos (*via publiche*) y privados (*modi private*). Se consigue fama pública ganando batallas, conquistando

fortalezas, desempeñando embajadas con celo y con prudencia o proporcionando a la república sabios y eficaces consejos. Privadamente, se consigue esa fama haciendo favores a éste y aquél otro ciudadano, defendiéndolos contra la arbitrariedad de los magistrados, socorriéndolos económicamente, concediéndoles honores no merecidos, y ganándose a la plebe con festejos y dádivas públicas. Este modo de proceder es el que origina las *sètte* y los partidos y, del mismo modo que ofende el prestigio así conseguido, es, por el contrario, beneficioso el que se logra sin recurrir a intereses de parte (*non é con le sètte mescolato*), ya que éste *se funda en el bien común* y no en el provecho particular. (IF., VII, 1)<sup>74</sup>.

Hasta aquí se ha podido observar cómo todas y cada una de las propuestas de Maquiavelo se configuran como medios técnicos para alcanzar ese fin que sólo puede alcanzarse en las repúblicas y que no es otro que el bien común (cf. D., II, 2): la fundación unipersonal de la república, la institución de la garantía de la libertad, la defensa de los buenos efectos que manan de la enemistad entre el senado y el pueblo, la recuperación de la institución de la dictadura, la regulación de las situaciones excepcionales e incluso la justificación del quebranto de la ley en pro de la renovación de los principios fundacionales. Lo mismo puede decirse de las otras propuestas que desarrolla en sus escritos y que no han sido tratadas aquí en detalle, como la necesidad de habilitar vías de acusación pública, la promoción de una religión que refuerce las virtudes cívicas –independientemente de la verdad o mentira teológica que esa religión encierre–, la institución del tribuno de la plebe, la recomendación de mantener rico el erario público y pobres a los ciudadanos, la necesidad de un ejército ciudadano,... El fin último al que tienden todas estas propuestas es a la promoción del bien común. De hecho, la propuesta de un ejército ciudadano es, tal vez, la que mejor ilustre la instrumentalización de un medio en la búsqueda del fin que es el bien común.

La importancia que Maquiavelo otorga a las milicias ciudadanas queda explicada en muchos de sus escritos y encuentra su primera razón de ser en su propio contexto histórico, en el que era habitual recurrir a *condottieri* o a los ejércitos de aliados para la defensa o el asalto de territorios, un recurso que se le había demostrado como ineficaz y extremadamente peligroso tanto por las

---

<sup>74</sup> Cursivas nuestras

distintas campañas que Florencia había iniciado contra la ciudad de Pisa, como por otros ejemplos históricos, entre los que destaca la figura del duque Valentino, cuyas acciones y personalidad “no vacilaré nunca en poner como ejemplo” y del que cuenta que

Entró en la Romaña con tropas auxiliares (...). Pero, observando después que esas tropas no eran seguras, recurrió a las mercenarias por juzgar que en ellas había menos peligro (...). Mostrándole después la experiencia que estas nuevas tropas eran sospechosas, desleales y peligrosas, las liquidó y recurrió a las propias. (*P.*, XIII).

No sólo el peligro potencial que entraña pedir tropas a un aliado o contratarlas por una remuneración determinada, corriendo el riesgo de que se vuelvan las armas contra quien solicitó sus servicios, empuja a Maquiavelo a preferir los ejércitos propios, sino las ventajas que éstas aportan, como son un menor miedo a la muerte y un mayor valor en el enfrentamiento. Porque en los ejércitos auxiliares o mercenarios,

donde no hay una adhesión a aquello por lo que combaten que los convierta en sus partidarios, nunca podrá existir tanta virtud que les permita resistir a un enemigo un poco valeroso. Y como este amor y este valor no pueden nacer en otros, sino en tus súbditos, es necesario, si se quiere conservar el poder, si se quiere mantener una república o un reino, formar el ejército con los propios súbditos. (*D.*, I, 43).

Y como “sin milicia los estados no se mantienen y acaban sucumbiendo” (*Parole da dirle sopra la privisione del danaio, fatto un poco di proemio e di scusa*), la opción que mejor garantiza la independencia de la ciudad no es otra que la institución de una milicia ciudadana, ya que, como insiste en numerosas ocasiones, “los mejores ejércitos que existen son de pueblos armados, y a éstos sólo se les pueden oponer ejércitos similares” (*Carta de Maquiavelo a Vettori*, 26 de agosto de 1513). El ejército se configura así como un instrumento cuyo único fin es la protección del bien común, pues



todo cuanto se establece en una sociedad para el bien común de los hombres, todas las instituciones que regulan la vida en el temor de Dios y de la ley resultarían vanas si no se dispusiera de mecanismos que las defendiesen. (...). El mejor de los regímenes, sin protección militar, correría la misma suerte que aguardaría a las estancias de un soberbio y real palacio que, aun resplandecientes de oro y pedrería, carecieran de techo y no tuvieran nada que las resguardase de la lluvia. (A., Proemio).

Pocock también señala esta instrumentalización del ejército, aunque desde el análisis de la *virtù* necesaria. Según él, la “*virtù* militar precisa de la virtud política porque ambas tienden al mismo fin. La república es el bien común y el ciudadano, encaminando todas sus acciones hacia ese bien común, dedica la vida a la república” (2008, p. 289).

Pero la importancia del bien común dentro de la doctrina maquiaveliana no queda circunscrita a sus obras más conocidas, sino que impregna toda su producción, y su centralidad se pone de manifiesto, más aún si cabe, en las *Istorie Fiorentine*, en donde, ya desde la misma dedicatoria, señala que, si ha alabado demasiado a determinados personajes, debe pedir perdón pues, conforme a las órdenes del encargo, Maquiavelo debía referir las empresas de los florentinos –Médicis incluidos– del modo más neutral posible, evitando toda posible adulación a la familia medicea. Pero ante la alternativa de “describirlas tal como yo las hallaba o silenciarlas infielmente”, Maquiavelo opta por describirlas:

Y, aunque bajo esos ilustres hechos se hubiera escondido, como algunos dicen, alguna forma de ambición contraria al bien común (*utilità comune*), como a mí no me consta eso, no tengo por qué hablar de ello. En todos mis escritos, lo mismo que nunca he pretendido encubrir bajo honradas motivaciones ningún hecho reproable, tampoco he querido empañar ningún hecho encomiable como si en él hubiera habido segundos fines. (IF., Dedicatoria).

Es cierto que, considerando las circunstancias de su vida y de su encarcelamiento y tortura por parte de los Médicis, se puede poner en duda la sinceridad de estas palabras de Maquiavelo, máxime cuando el juicio sobre la historia de Florencia ya lo había emitido tiempo atrás. En los *Discursos*

señalaba que Florencia “no ha conocido gobierno por el cual pudiera ser considerada verdaderamente como una república” pues sólo había sido capaz de mezclar los antiguos usos de la ciudad —que había tenido un origen servil bajo el dominio del imperio romano— con nuevos ordenamientos que no fueron capaces de establecer un buen orden,

aunque muchas veces, por sufragio público y libre, se han otorgado amplios poderes a un reducido grupo de ciudadanos para que pudieran reformar la ciudad, sin embargo, éstos nunca la han organizado pensando en la utilidad común, sino en sus propios intereses. (*D.*, I, 49).

A pesar de ello, un elemento articulador de la narración de las *Istorie Fiorentine* es el bien común. Detallando cómo se fueron organizando y desorganizando las diferentes magistraturas que ostentaron el poder en Florencia a lo largo de los años, Maquiavelo no deja nunca de aplaudir los hechos y a los protagonistas que incrementaron el bien común, censurando constantemente todo aquello que lo menoscababa.

Así, a principios del siglo XIV, se eligieron en Florencia treinta y seis ciudadanos para reformar la ciudad. Y Maquiavelo resume la escena diciendo que “trataron también los treinta y seis reformadores otros asuntos que atañían al bien común (*beneficio comune*)” (*IF.*, II, 8). Del mismo modo, aplaude a quienes, apoyando el regreso de Corso Donati, cuando éste empuñó las armas contra el pueblo, incluso sus sostenedores se enfrentaron con él, “hasta ese punto antepusieron aquellos ciudadanos el bien común (*comune utilità*) a sus amistades personales” (*IF.*, II, 22), o a Michele di Lando, gonfalonero de justicia cuya “honradez hizo que no le pasara nunca por la mente pensamiento alguno contrario al bien público (*bene universale*)” (*IF.*, III, 1).

En esa misma línea, Maquiavelo no se cansa de denunciar los excesos del pueblo en contra de los nobles florentinos, comparando las pretensiones del pueblo romano con las del florentino y concluyendo que, en el primer caso, eran “más razonables”, mientras que en el segundo eran injuriosas e injustas, de donde nacían necesariamente los conflictos entre unos y otros, “se llegaba así a la sangre y al destierro de los ciudadanos. Y las leyes que luego

se creaban no estaban orientadas al bien común (*comune utilità*) sino que todas se dictaban en beneficio exclusivamente del vencedor” (*IF.*, III, 1).

Aunque, tal vez, sea en el análisis de las divisiones y de las facciones en donde más se puede percibir aquella preeminencia del bien común en el pensamiento político de Maquiavelo. Para el florentino, donde hay división, facciones, *sètte*, sólo puede haber intereses de parte, mientras que donde hay enfrentamiento, un enfrentamiento positivo por los resultados aunque tumultuoso, surge el bien común (cf. *IF.*, VII, 1).

Esta misma centralidad del valor del bien común aparece en sus escritos menores. Así, cuando analiza los asuntos de Florencia en 1520, vuelve a lamentarse de que su ciudad distara “tanto de ser una verdadera república”, una situación que se debía a que sus sucesivas reformas “se han hecho no para satisfacer al bien común (*bene comune*), sino para corroborar y asegurar a una facción” (*Discursus florentinarum rerum*). Y sigue insistiendo Maquiavelo en la importancia del bien común cuando, en 1522, escribe que las repúblicas deben ser consideradas el ordenamiento más digno de alabanza, pues una república, para serlo, debe provocar que “los hombres sientan la necesidad de abandonar sus conveniencias personales en la deliberación de los asuntos públicos para fijarse únicamente en el bien común (*bene universale*)” (*Minuta de provvisione per la riforma dello stato di Firenze l'hanno 1522*).

Todos estos ejemplos nos llevan a concluir que el bien común es el único fin que la teoría política de Maquiavelo defiende como valor fundamental.

Ahora bien, una vez establecido que el objetivo del pensamiento político de Maquiavelo es la consecución y protección del bien común, se plantea una pregunta inevitable: qué es el bien común y cómo se logra.

Así como “se ha lamentado con frecuencia que Maquiavelo no ofrezca definición alguna de la *virtú*, e incluso (como señala Whitfield) se muestra «ayuno de cualquier uso sistemático del vocablo»” (Skinner, 1998, p. 49), Maquiavelo tampoco define en ningún momento qué entiende por bien común. Lo que no le impide ser consciente de que es una idea extremadamente maleable y que puede albergar en su contenido diferentes realidades, además de tener una fuerza legitimadora tal que no duda en aconsejar su utilización como señuelo para hacerse con una ciudad:

debe un capitán ingeniarse diligentemente en quitar a los defensores de una ciudad esa necesidad, y, en consecuencia, esa obstinación, prometiéndoles perdón si temen algún castigo, y, si temen la pérdida de la libertad, haciéndoles ver que sus intenciones no son contrarias al bien común (*comune bene*), sino tan sólo a un pequeño puñado de ciudadanos ambiciosos, lo que muchas veces ha facilitado en gran manera la rendición de las ciudades. Y si bien la falsedad de tales intenciones se descubre fácilmente, sobre todo por parte de los hombres prudentes, sin embargo el pueblo se deja engañar por ellas con bastante frecuencia, y, deseoso de la paz, cierra los ojos a las trampas que posiblemente se esconden bajo las promesas. (D., III, 12).

Asimismo, parece conocer también la fama que la defensa del bien común puede procurar. Partiendo de la premisa de que “los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos, ya que a todos es dado ver, pero palpar a pocos: cada uno ve lo que parece, pero pocos palpan lo que eres” (P., XVIII), Maquiavelo recuerda a todo ciudadano que quiera adquirir prestigio y a todo príncipe que quiera mantenerlo que

nada hace que se le estime tanto como dar raros ejemplos de sí con cualquier dicho o hecho singular en favor del bien común (*bene comune*), pues ellos muestran al señor como magnánimo, liberal o justo, y hacen que, en el futuro, tales cualidades le sean atribuidas proverbialmente por sus súbditos. (D., III, 34).

Pero esto no define qué es el bien común. Ahora bien, revela, en estos ejemplos y en otros, su extrema dependencia de las circunstancias. O, si no dependencia, sí al menos correlación, pues la adaptación a las circunstancias es una de las conclusiones fundamentales de su pensamiento político y a la que llegó

en una etapa temprana de su carrera diplomática. Fue a raíz de su conversación con el cardenal de Volterra en 1503 y con Pandolfo Petrucci unos dos años después cuando se sintió impulsado a formular el que había de ser más tarde su pensamiento político central: que la clave de un gobierno pleno de éxito está en reconocer la fuerza de las circunstancias, aceptando lo que la necesidad dicta, y armonizando el propio comportamiento con los tiempos. (Skinner, 1998, p. 53).

Fue una enseñanza que le acompañó durante toda su vida. Unos meses antes de morir, todavía escribe que “hay que actuar teniendo presente el día a día” (*Spedizione Seconda a Francesco Guicciardini*, XX, de 13 de abril de 1527) y es un consejo que no se cansa de repartir en sus escritos. Es la lección fundamental de *El Príncipe*, donde se distancia de la opinión más difundida de su época de que todo está gobernado por la fortuna y afirma que “puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de las acciones nuestras, pero la otra mitad, o casi, nos es dejada, incluso por ella, a nuestro control” (P., XXV) y apunta que el éxito depende de la adaptación de la naturaleza de cada uno – sus decisiones, su actitud,...– a las circunstancias, prosperando sólo el príncipe que “armoniza su modo de proceder con la condición de los tiempos” (P., XXV), incluso si para ello debe ir en contra de la moral establecida y hacer uso del mal. Esta idea de la necesidad de adaptarse a las circunstancias vuelve a estar presente en los *Discursos*, donde recuerda que “los hombres, en todas sus acciones y sobre todo en las grandes, deben tener en cuenta los tiempos y acomodarse a ellos” (D., III, 8), pues, de lo contrario, sólo se puede esperar la ruina.

Considerando, por otra parte, que los hombres no suelen mudar de naturaleza y las circunstancias sí, Maquiavelo concluye que “una república tiene una vida más larga y conserva por más tiempo su buena suerte que un principado, porque puede adaptarse mejor a la diversidad de las circunstancias, porque también son distintos los ciudadanos que hay en ella” (D., III, 9). Y en esa coyuntura, sólo cabe concluir que las repúblicas “ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito” (D., II, 2), un propósito que no es otro que el bien común.

Así, su concepción de la política se caracteriza por ser “el arte de hacer frente a los eventos contingentes” (Pocock, 2008, p. 245). Y en estrecha relación con ella, como hemos visto, la idea de bien común aparece encadenada siempre a esa contingencia, una contingencia que es definidora tanto de la realidad como de las posibles y ulteriores medidas a tomar y, por ende, definidora del bien común, una definición que, aunque no sea una categoría universal y abstracta, puede concretarse en función de las particularidades específicas de cada contexto.

Pero a Maquiavelo se le retrata a menudo como “un técnico del poder al que no le inquietan ni distraen cuestiones de valor” (Sánchez, 1994, p. 59),

que ofrece toda una serie de herramientas que optimizan la consecución del objetivo perseguido. Y, como tal, no debería juzgar los fines elegidos.

Sin embargo, “las obras de Maquiavelo abundan en “juicios de valor”. Su estudio de la sociedad es normativo” (Strauss, 1964, p. 11). Y aunque nunca defina qué es el bien común, eso no le impide elegir, aunque sea en un plano teórico, la mejor opción de las planteadas, en función siempre de unas circunstancias dadas. El técnico y el filósofo normativo no se contradicen, sino que se complementan. En este sentido, son ilustrativos tanto el severo juicio que emite sobre Soderini y su actuación con las tropas españolas en la toma de Prato, en 1512, de quien sostiene que merece, “como político, una condena inapelable” (Viroli, 2002b, p. 161), como el juicio de valor que encierra el último capítulo de *El Príncipe*, una “exhortación a ponerse al frente de Italia y liberarla de los bárbaros” que se apoya no sólo en el honor que le reportará a quien acometa dicha empresa su consecución, sino también en “el bien a la totalidad (*bene alla università*) de los hombres de Italia” (*P.*, XXVI) que se derivará de ésta.

Ahora bien, si el bien común es la idea vertebradora del pensamiento político de Maquiavelo, y la consecución de éste depende, al menos en gran medida, de las circunstancias, la libertad –sea ésta republicana o no– como valor fundamental, queda subordinada al bien común, y dicha subordinación conlleva que pueda sacrificarse, aunque sea en momentos puntuales, para perseguir, conseguir o blindar ese bien común.

Isaiah Berlin, en una conferencia sobre John Stuart Mill, señalaba que

James Mill y Bentham no habían deseado más que el placer, obtenido por el método que fuera más efectivo. Si alguien les hubiera ofrecido una medicina de la cual se pudiera demostrar científicamente que conducía a quienes la tomaran a un estado de satisfacción permanente, sus premisas les hubieran obligado a aceptarla como la panacea de todo lo que consideraban despreciable. (1984, p. 14).

Podría decirse que es éste un ejercicio de filosofía-ficción. Siguiendo su ejemplo, podríamos plantearnos qué contestaría Maquiavelo si le preguntáramos qué debemos escoger entre la libertad y el bien común. Y “a la

hora de optar, el florentino no duda en elegir el bien de la república” (Villaverde Rico, 2008, p. 77).

Siendo así, no cabe comprender cómo los autores neorrepublicanos insisten en señalar que el valor de la libertad es el núcleo del discurso maquiaveliano, máxime cuando sus principales representantes reconocen, de algún modo, en las propuestas de Maquiavelo que éste le concede al bien común la prioridad.

Según Skinner, Maquiavelo “afirma que el único camino para asegurar la promoción del bien común debe ser, por tanto, mantener una forma de gobierno republicana” (1990b, p. 139), de modo que, en este punto, Skinner está aceptando, aunque sea tácitamente, la instrumentalización del gobierno republicano como medio para alcanzar un fin, un fin que no es otro que el de la consecución y la promoción del bien común, y no el de la libertad. Y aunque el propio Skinner insista, en otros de sus escritos, en que “la esencia del republicanismo de Maquiavelo” puede resumirse, en primer lugar, en que

ninguna ciudad podrá alcanzar nunca la grandeza a menos que sostenga un modo de vivir libre y, en segundo lugar, que ninguna ciudad puede mantener un modo de vivir libre a menos que conserve una constitución republicana. (Skinner, 1990b, p. 141),

lo cierto es que Maquiavelo, como se ha visto, renuncia, en caso de necesidad, a la libertad en beneficio del bien común, como honestamente reconoce Pettit al señalar que Maquiavelo considera que los mismos beneficios que procura un gobierno republicano pueden disfrutarse bajo el gobierno de un príncipe (cf. Pettit, 1999, p. 48), reconocimiento al que, como acabamos de ver, se suma, por momentos, también Skinner.

El hecho de que un gobierno republicano —que puede adquirir cualquier forma— promocióne accidentalmente la libertad —es decir, que instrumentalice la libertad en favor de un bien distinto a la libertad misma— no significa que ésta se convierta en su principio rector.

Bien al contrario, el principio rector de ese gobierno es el fin al que está orientado el instrumento utilizado –en este caso, el instrumento es la libertad– y ese fin no es otro que el bien común.

Ésta es la conclusión a la que el análisis de las obras de Maquiavelo nos conduce: su único compromiso normativo es hacia el bien común y no hacia la libertad, aunque la libertad tenga una gran relevancia en el conjunto de las ideas que conforma su pensamiento, un pensamiento que ha establecido el canon, de acuerdo con los intérpretes neorrepblicanos instrumentales, tanto del republicanismo como del neorrepblicanismo.

Sin embargo, existe una incongruencia, por parte de los teóricos neorrepblicanos, al sostener que el valor fundamental tanto del republicanismo como del neorrepblicanismo es la libertad, habiendo reconocido, previamente, que, en el republicanismo –sobre todo en la formulación clásica dada a éste por Maquiavelo– la libertad puede y debe ceder ante el bien común.



## 6. HARRINGTON

De acuerdo con las interpretaciones neorrepublicanas, en las que Pocock ha jugado un papel fundamental (cf. Villaverde Rico, 2008, p. 102), James Harrington puede ser considerado una de las figuras más prominentes – si no la más– dentro del pensamiento republicano inglés del siglo XVII, un pensamiento republicano que hunde sus raíces en la difusión del humanismo a mediados del siglo XV (cf. Skinner, 1985, pp. 219 y ss.) y que, en línea con lo argumentado hasta ahora, hace de la protección y promoción del bien común, y no de la libertad, su idea nuclear, como muchos intérpretes reconocen más o menos veladamente al afirmar, por ejemplo, que “los republicanos ingleses, aunque admiraban la forma de gobierno republicana, no eran necesariamente antimonárquicos” (Ruiz Ruiz, 2006, p. 181) o que era más preocupante para los republicanos ingleses que la presencia o ausencia de un monarca

la distinción (...) entre gobierno impuesto desde arriba y gobierno derivado del consentimiento. El primero era la regla del interés del uno o de los pocos, de un ‘interés separado y distinto’ al del pueblo. El segundo era el gobierno en el interés del conjunto: una ‘república’ (*commonwealth*) gobernando para el ‘bien común’ (*common weal*). (Worden, 1994, p. 448).

Sabine señala que “la disyuntiva entre gobierno monárquico y republicano no parece haber desempeñado un papel importante en ninguna etapa de la Revolución puritana” (2000, p. 383); Villaverde Rico, sobre la

teoría política de Milton, señala que una de sus conclusiones es que “al ser la misión de los gobernantes realizar el bien común, el pueblo tenía derecho a deponerles si no cumplían con su misión” (2008, p. 95), ya que Milton “no se muestra preocupado por la forma de gobierno, sino porque éste cumpla la función que le da sentido: la defensa de las libertades de los ciudadanos y la promoción del bien común” (Ruiz Ruiz, 2006, p. 183). Ahora bien, desde la perspectiva neorrepblicana que hace de la libertad como no-dominación su centro de reflexión, cabe preguntarse qué tipo de libertad puede detectarse en el pensamiento republicano inglés si en su mayor parte no se opone a la figura del uno, aceptando, legitimando y justificando con ello una situación de dominación.

Es cierto que la teoría política de Harrington, expuesta en su mayor parte en *La república de Océana*, no reserva un lugar privilegiado para la figura del uno más allá de su papel de fundador —en lo que sigue la doctrina de Maquiavelo— (cf. Pocock, 2008, p. 480) y que sostiene que “el gobierno popular, llegado a la perfección en su especie, alcanza la perfección del gobierno, sin falla alguna” (*CO*, Preliminares I)<sup>75</sup>, con lo que podría deducirse en este caso una mayor preocupación por la idea de libertad entendida como no-dominación y un posicionamiento claro hacia posturas más democráticas. Sin embargo, todo el desarrollo legal e institucional que propone Harrington en su trabajo, como veremos, está instrumentalizado hacia la consecución de un solo fin, la protección y promoción del bien común, y no de la libertad de los ciudadanos, una libertad que, aunque se consiga, no es más que un rasgo accidental de su pensamiento y no su idea nuclear.

Siguiendo las enseñanzas de Gianotti, Harrington empieza su libro distinguiendo dos etapas en la Historia: una, caracterizada por la prudencia antigua y, otra, por la moderna. La primera fue dada por Dios a “la república de Israel” y sus “huellas fueron más tarde unánimemente seguidas por griegos y romanos” y la segunda fue iniciada por el fin de la república romana y el

---

<sup>75</sup> Se utiliza la abreviatura *CO* para referirse a *La república de Océana*. Como en ocasiones anteriores, para facilitar la localización de la cita en otras ediciones, se señala la parte de *La república de Océana* de la que procede. La extensión de las diferentes partes (‘Preliminares I’, ‘Preliminares II’, ‘El consejo...’, ‘El modelo...’ y ‘Corolario’) exigen una referencia más precisa, por lo que se irá poniendo al pie la página de la que procede la cita, en este caso, p. 72. La edición con la que se trabaja es *La república de Océana*, 1987. México: Fondo de Cultura Económica.

auge de Julio César e introducida definitivamente por las invasiones de los “hunos, godos, vándalos, lombardos, sajones, que, destrozando el Imperio romano, deformaron la faz entera del mundo con malas formas de gobierno” que, malas ya de por sí, han sido “muy empeoradas ahora en estos países occidentales” (*CO*, Preliminares I)<sup>76</sup>. A partir de esta distinción, formula sus definiciones de gobierno, una *de iure* y otra *de facto*.

Para Harrington, el gobierno *de facto*, es decir, conforme a la prudencia moderna, “es un arte por el cual algunos hombres, o unos cuantos, tienen sometida a una ciudad o nación y la rigen de acuerdo con sus intereses privados; lo cual, puesto que las leyes en casos tales son hechas según el interés de un hombre o de unas cuantas familias, puede afirmarse que es el imperio de los hombres y no de las leyes”, mientras que el gobierno *de iure*, es decir, conforme a la prudencia antigua, “es un arte por el cual una sociedad civil de hombres viene a ser instituida y preservada sobre fundamentos de derecho o intereses comunes; o (para seguir a Aristóteles y Tito Livio) es el imperio de las leyes y no el de los hombres” (*CO*, Preliminares I)<sup>77</sup>.

Estas primeras definiciones permiten a Harrington identificar “la prudencia antigua con el gobierno de las leyes y la prudencia moderna con el gobierno de los hombres”, una distinción que “estaba ligada a la dicotomía entre interés común e interés personal” (Cambiano, 2003, p. 268). Pero Harrington sabe que la diferencia entre imperio de los hombres e imperio de las leyes entraña un problema y es que

en vista de que los que hacen las leyes en las repúblicas no son sino hombres, la cuestión principal parece ser ésta: ¿cómo puede una república llegar a ser un imperio de leyes y no de hombres?, o ¿cómo la discusión o la decisión de una república puede ser de seguro conforme a razón si los que discuten y resuelven no son sino hombres? (*CO*, Preliminares I)<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> p. 49

<sup>77</sup> pp.49-50. Chaparro traduce el fragmento de esta frase de Harrington citado por Viroli como “crean y conservan una sociedad civil que busca y conserva el bien común” (Viroli, 2009, pp. 162-163).

<sup>78</sup> p. 62

Considerando que existen distintos tipos de intereses –privado, de parte y común– y que el más excelente y conforme a la ley natural es el interés común<sup>79</sup>, sólo caben dos opciones a la hora de escoger: o “la humanidad ha de ser menos justa que la criatura, o reconocer como derecho común su interés común” (*CO*, Preliminares I)<sup>80</sup>. Descartada la primera opción, sólo cabe buscar un modelo institucional y una forma de gobierno que garanticen que la ley es el reflejo de los intereses del conjunto y no de las partes. Es decir, no es el imperio de la ley por la ley lo que defiende, sino el imperio de una buena ley, conforme a la ley natural del interés común. Se deduce de todo ello que “en una república las leyes expresan el bien común” (Honohan, 2002, p. 67), y no cualquier interés privado. Definido así el fin al que debe tender toda república, Harrington diseña un modelo que garantice la consecución de dicho fin.

La premisa en la que Harrington se apoya para que los intereses de todas las partes se tengan en consideración es la de que todas las partes participen, de un modo o de otro, en el proceso de toma de decisiones, un proceso que consta de dos fases: discutir y resolver. Lo ilustra con el famoso ejemplo de las niñas que se reparten un pastel y que sirve de clave interpretativa de todo su pensamiento: si el objetivo es satisfacer el interés de cada una de las partes, la solución pasa por separar las acciones de dividir el pastel en dos y de escoger cada una su trozo. “Parte tú –dice una– y yo elegiré. O déjame partir y tú eliges” (*CO*, Preliminares I)<sup>81</sup>; si ambas acciones recayeran sobre una sola de las partes, únicamente los intereses de una de las partes se verían satisfechos. Así pues, “dividir y elegir, en lenguaje de república, es discutir y resolver” (*CO*., Preliminares I)<sup>82</sup>.

Es en la delimitación de quiénes tienen interés en la toma de decisiones y, por ende, quiénes deben participar en la misma en la que Harrington hace

---

<sup>79</sup> Harrington apoya su argumentación en la siguiente cita extraída de *The Laws of Ecclesiastical Polity*, I, iii, 5, de Hooker: “Ahora bien, así como observamos, aun en aquellos agentes naturales faltos de sentido, que hay una ley que los dirige en los medios por los cuales tienden a su propia perfección, así hay otra ley que les ata en cuanto son partes sociables unidas en un cuerpo, ley que obliga a cada cual a servir para el bien de los otros y a todos a preferir el bien común a un bien cualquiera particular (...)”. Cf. edición de J. G. A. Pocock de *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics* (2008, p. 21, nota al pie). Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>80</sup> p. 62

<sup>81</sup> p. 63

<sup>82</sup> p. 65

una aportación de indudable originalidad a la teoría política. Para Harrington, la distribución de poder es un reflejo de la distribución de la riqueza, una riqueza que, como reiteradamente se le ha reprochado (p. ej. Sabine, 2000, p. 386), sólo consideraba basada en la propiedad de la tierra, desatendiendo la emergente y cada vez más poderosa riqueza generada por el comercio o la industria. Para Harrington, “tal como sea (...) la proporción o balanza de dominio o propiedad de la tierra, tal será la naturaleza del imperio”. Y explica a continuación que

Si un hombre es propietario único del territorio, o sobrepasa al pueblo, por ejemplo, con tres partes de cuatro, es gran señor; y así se llama al turco por su propiedad, y su imperio es monarquía absoluta.

Si unos cuantos o una nobleza, o una nobleza con el clero, son terratenientes, o predominan sobre el pueblo en la misma proporción, surge el equilibrio gótico (...) y el imperio es monarquía mixta (...).

Y si todo el pueblo es de terratenientes, o de tal modo en él se dividen las tierras que ni un hombre ni varios dentro de los *pocos* o *aristocracia* deshacen tal equilibrio, el imperio (sin intervención de fuerza) es una república. (CO, Preliminares, I)<sup>83</sup>

Harrington sostiene, pues, que la estructura económica determina la estructura política, y que la estructura política debe ir acorde con la estructura económica. Y si, como sucede de vez en cuando, éstas no están equilibradas, no concuerdan la una con la otra, ese “equilibrio no es natural, sino violento” (CO, Preliminares I)<sup>84</sup> y, por eso mismo, inestable y de corta duración.

Apuntado esto, para Harrington no cabe duda de que “el interés del gobierno popular viene a estar más cerca del interés de la humanidad” (CO, Preliminares I)<sup>85</sup>. No significa, obviamente, que el interés de los muchos y el interés común sean coincidentes; quiere decir, sin más, que el interés de los muchos está más cercano cuantitativamente al interés común, pues lo conforma muchas más voluntades y razones que no el de un monarca o el de unos pocos. Y puesto que el interés común es el fin que persigue y que trata de

---

<sup>83</sup> pp. 52-53

<sup>84</sup> p. 53

<sup>85</sup> p. 63

proteger, Harrington concluye que el mejor medio para alcanzarlo es el gobierno popular. Por eso aduce en favor del mismo las siguientes tres razones:

*Primera:* que la perfección de un gobierno estriba en un equilibrio tal dentro de su estructura que ningún hombre u hombres dentro de él o a él sometidos pueda tener interés, o, teniéndolo, fuerza para perturbarlo mediante sedición.

*Segunda:* que la monarquía, llegada a la perfección en su especie, no alcanza a la perfección del gobierno, sino que ha de tener alguna falla peligrosa;

*Tercera:* que el gobierno popular, llegado a la perfección en su especie, alcanza la perfección del gobierno, sin falla ninguna. (CO, Preliminares, I)<sup>86</sup>.

Obviamente, gobierno popular y gobierno mixto no son lo mismo. El gobierno popular es el gobierno de los muchos y el gobierno mixto es la mezcla de los gobiernos del uno, de los pocos y de los muchos. Es este un punto en el que Harrington se distancia de lo que los intérpretes del republicanismo han señalado más reiteradamente como uno de los rasgos más característicos de la tradición republicana por cuanto no aboga por un gobierno mixto en sí, sino por un gobierno puramente popular dotado de una estructura de gobierno mixto para aprovecharse de todas las ventajas asociadas a éste presentándolo como el medio más eficaz para blindar el bien común; es decir, mientras monarquía, aristocracia y democracia, en el caso de pensadores republicanos anteriores, quedaban subordinadas al gobierno mixto, mezcladas en él y conformando así una nueva forma de gobierno superior a cada una de ellas, Harrington subordina la forma mixta al gobierno popular, sin que éste deje, en modo alguno, de ser gobierno popular. Como sostiene Fink, “Harrington (...) no produjo en su *Oceana* una mera repetición de la teoría del gobierno mixto. Elaboró, refinó y, en varios aspectos, modificó la concepción del mismo” (1962, p. 57).

Esta reelaboración de la teoría del gobierno mixto no fue más que la conclusión necesaria de las premisas de las que partía. Si, por un lado, “lo que

---

<sup>86</sup> p. 72

la prudencia antigua enseñó a Harrington fue la superioridad del gobierno mixto” (Fink, 1962, p. 55), y, por otro, el interés popular estaba más cerca del interés de la humanidad, la síntesis de una y otra no podía ser más que la de adaptar una herramienta como el gobierno mixto a la forma de gobierno popular, sin que éste perdiera, además, su esencia democrática. Así, Harrington propone todo un diseño institucional compuesto “por tres órdenes generales, es decir, un senado que discute y propone, el pueblo que resuelve y la magistratura que ejecuta” (*CO*, Preliminares I)<sup>87</sup>, donde el senado representa una nobleza encarnada por los más capaces y más listos —o los menos tontos— y donde el pueblo se representa a sí mismo. Porque una

república no es sino una sociedad civil de hombres: désenos cierto número de hombres (sean veinte) e inmediatamente haremos una república. Veinte hombres (si no son todos idiotas y aunque lo fueren) nunca pueden hallarse juntos sin que haya cierta diferencia entre ellos, de modo que una tercera parte sean más listos, o, siquiera, menos necios que los demás (...). (*CO*, Preliminares I)<sup>88</sup>.

Y así, dos asambleas distintas discutirían y resolverían los asuntos: “en la asamblea encargada de dividir está la sabiduría de la república, en la asamblea o consejo encargado de elegir debiera estar el interés de la república” (*CO*, Preliminares I)<sup>89</sup>.

Esta presencia de una nobleza no contradice el principio popular del gobierno. “La clave de la aparente contradicción del pronunciamiento de Harrington sobre la nobleza y el pueblo se encuentra en su concepción de la naturaleza de la verdadera nobleza y su rol en el gobierno mixto” (Fink, 1962, p. 58). La nobleza por la que aboga Harrington no es una nobleza hereditaria, sino una nobleza de la virtud, cuyo acceso está permitido a todos los miembros de la sociedad.

Aclarado este punto, se puede ver cómo todas las propuestas institucionales que Harrington ofrece a su república de Océana no buscan otro

---

<sup>87</sup> p. 79

<sup>88</sup> pp. 63-64

<sup>89</sup> p. 65

fin que no sean la protección y promoción del bien común, desde la rotación en los puestos, que “es para Harrington el equivalente (...) al *ridure ai principii* de Maquiavelo” (Pocock, 2008, p. 480) hasta el desarrollo de una ley agraria sobre la que se funda, en última instancia, la distribución del poder.

Especialmente clara es la finalidad que persigue con la propuesta de ley agraria. Considerando siempre el necesario equilibrio que debe existir entre el reparto de tierras y el reparto de poder, determinando la estructura económica la forma de gobierno, en la réplica al defensor de lo innecesario de una ley agraria en una república, sostiene que debe imponerse tal tipo de ley por el bien común. Así, ante la posibilidad de que, por la vía de herencia, se genere una nueva clase aristocrática, Lord Arconte plantea:

Si Milord admitiera (y voy a llevarlo al extremo) que los que son propietarios de heredades con exceso sobre tal proporción no exceden de tres mil, ¿con qué cara podrían equilibrarse los intereses de tan pocos con los de la nación entera? O, mejor dicho, ¿qué interés tendrían en establecer tal equilibrio? Vivirían como han tenido costumbre de vivir, ¿quién habría de impedírselo? Gozarían de más heredades; ¿quién iba a tocarlas? Dispondrían de lo que tienen, según el interés de sus familias: eso es lo que deseamos. Un hombre tiene un hijo. Llámesele; ¿gozaría de la heredad de su padre? Suya es, de su hijo, y después, del hijo de su hijo. Un hombre tiene cinco hijos: llámeseles. ¿Gozarían de la heredad de su padre? Dividida está entre ellos; porque tenemos cuatro votos por uno en la misma familia, y, por lo tanto, ésta ha de ser el interés de la familia, o la familia no conoce su interés propio. Si alguien sostuviera lo contrario, tendría que sacar sus argumentos de la costumbre y de la grandeza, que eran intereses de la monarquía, no de la familia; y ahora estamos en una república. Si la monarquía no puede admitir tales divisiones porque la conducirían a la república, tampoco la república puede estar en connivencia con tales acumulaciones, porque tienden a la monarquía. Si la monarquía pudo atreverse con tantos para el bien de uno, nosotros podemos atrevernos con uno por el bien de tantos; *no, por el bien de todos*. (CO, El modelo..., 13º Ordenamiento)<sup>90</sup>.

Es el bien común –su promoción y su protección– lo que motiva y justifica la toma de decisiones. Y es interesante observar que no es el bien de

---

<sup>90</sup> p. 147. Énfasis nuestro.



la mayoría, sino un bien superior al de la mayoría, el mismo “interés de la humanidad” al que antes hacía mención el propio Harrington, el fin al que tiende todo su ordenamiento. Incluso si los medios que se aplican laminan la libertad —en este caso concreto, la libertad de favorecer, por el motivo que sea, a un heredero por encima de otro—.

En esa misma clave de medios encaminados a la consecución del bien común puede interpretarse, por ejemplo, la propuesta de la Academia de los Prebostes, especie de club de conversación y reflexión con reuniones vespertinas al que cualquier ciudadano podría acercarse personalmente o hacer llegar todo tipo de ideas que apuntaran “al bien de la república”, es decir, que puedan aportar algo al bien común, una Academia cuyo único fin es ser “los oídos de la república” (*CO*, El modelo..., 19º Ordenamiento)<sup>91</sup>, unos oídos siempre abiertos y receptivos a las buenas y nuevas ideas. Y aunque la importancia de esta propuesta, en el conjunto de las medidas ofrecidas para la república de Océana, sea menor, es necesario subrayar que la intención última de Harrington, con esta propuesta, no es lograr el establecimiento de un sistema más libre, sino de uno mejor.

Harrington no intentaba proteger la libertad como un bien en sí, para lo que podría ofrecer distintos medios, sino que trataba de promocionar el bien común, para lo que instrumentalizaba todo aquello que le fuera favorable. Y prueba de ello es que la implantación de esta Academia de los Prebostes no agrega ni un solo gramo de libertad al conjunto de ciudadanos —a no ser la libertad de expresión, una libertad extensamente defendida ya en otros de sus ordenamientos—, sino que incrementa, si no el bien común, sí la posibilidad de alcanzarlo.

Si partiéramos de la premisa de que la libertad es el núcleo de la reflexión harringtoniana, deberíamos reconocer que no habría motivo alguno para que Harrington se hubiera tomado la molestia de incluir una institución de este tipo en el conjunto de propuestas y ordenamientos ofrecidos para su república de Océana, por cuanto es inútil para la libertad. Pero el hecho de haberla diseñado e incluido apunta a que la protección del bien común era la preocupación de Harrington.

---

<sup>91</sup> p. 174

Otro de los puntos que tiene en común con Maquiavelo *La república de Océana* es la defensa de la figura del dictador, una institución que, como ya se señaló, anula la libertad, aunque sea de forma temporal, pero que apunta hacia un discurso que defiende la necesidad de asumir decisiones y responsabilidades en pro del bien común. Teniendo el dictador el mandato de cuidar “de que la república no sufra daño” (*CO*, El modelo..., 20ª Ordenamiento)<sup>92</sup>, se subordina la libertad –así como cualquier otro valor– al bien común.

Es obligado reconocer que no siempre las ideas de bien común y de libertad aparecen bien diferenciadas y definidas en el texto de Harrington y que, a menudo, una y otra están trenzadas de tal modo que parece que la libertad es el valor privilegiado en las diferentes propuestas de ordenamientos, como cuando se relata cómo

En el tercer instante, habiendo su fébea majestad tomado en su real consideración la naturaleza de los estados libres, y estando fuertemente persuadido de que las leyes, en tales gobiernos, son incomparablemente mejores y van más seguramente dirigidas al bien de la humanidad. (*CO*, El modelo..., Epítome)<sup>93</sup>.

No obstante, el objetivo de Harrington es, como en los casos de los autores anteriormente estudiados, habilitar los medios necesarios para la consecución del bien común. Por eso, en la promulgación del modelo de Océana, se señala que

su Alteza [Lord Arconte] y el consejo, al dar forma al modelo promulgado, no se han dejado guiar por ningún interés privado o ambición, sino por el temor de Dios y el bien de este pueblo que está ante sus ojos. (*CO*, El modelo..., Proclama)<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> p. 179

<sup>93</sup> p. 272

<sup>94</sup> p. 274

En este sentido, incluso la libertad conferida al pueblo de Océana no deja de ser un medio que facilita alcanzar el bien de este pueblo, no un fin en sí. Por eso no cabe comprender cómo se puede afirmar que James Harrington fue “quien produjo lo que es posiblemente el más original de todos los tratados ingleses sobre los estados libres” (Skinner, 2003a, p. 15), cuando lo que hizo fue elaborar la teoría republicana de carácter democrático posiblemente más original del pensamiento inglés. Es cierto que la libertad es un atributo del gobierno democrático y que, desde esa perspectiva, es razonable plantear que su tratado es un tratado sobre los Estados libres en tanto en cuanto está defendiendo un diseño democrático de gobierno. Sin embargo, tomar esa posición es considerar su propuesta por el efecto que produce y no por la causa que lo provoca, que no es otra que la búsqueda del bien común. Enlazando con la tradición de pensamiento republicana en cuanto a la persecución del bien común, Harrington reformuló los postulados del gobierno mixto subordinándolos al gobierno popular, constriñendo la libertad a las necesidades del bien común, un bien común que entendía que no era idéntico al de la mayoría –dado que éste no atiende al bien del uno y de los pocos–, pero que concebía cuantitativamente como el más cercano de los posibles al ideal del bien común, entendido como el bien de todos los miembros de la sociedad.

## 7. EL REPUBLICANISMO AMERICANO

La revisión historiográfica de la Revolución Americana encabezada, a finales de los años 60 y principios de los 70 del siglo XX, por Bernard Baylin, Gordon S. Wood y J. G. A. Pocock, no sólo puso en tela de juicio las tesis dominantes hasta aquella fecha que sostenían que “la obra de Locke había inspirado la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* e impregnado la ideología americana del siglo XVIII en su conjunto” (Villaverde Rico, 2008, p. 111), sino que despertó el interés por la tradición republicana de pensamiento político, relegada hasta ese momento a un segundo plano.

Fue primero Baylin el que, en 1967, con su libro *Los orígenes ideológicos de la Revolución norteamericana* –en el que estudia, casi desde un punto de vista filológico, la extensa literatura panfletaria que eclosionó en el último tercio del siglo XVIII en las colonias británicas de América–, subrayó el eclecticismo ideológico del que hacían gala los colonos, señalando que, junto al discurso liberal, claramente identificable, coexistían otros discursos incardinados en el todo, principalmente el discurso republicano. Dos años más tarde (1969), Wood publicaba su *The Creation of the American Republic. 1776-1787*, en el que sostenía que no era el discurso liberal, sino el republicano, el predominante en el contexto revolucionario. Para Wood, “el republicanismo era el *eje central* del pensamiento americano” (Villaverde Rico, 2008, p. 113), restándole importancia así a otros discursos. Por último, Pocock, con su libro *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* (1975), ahondaba en las tesis de

Wood, aunque señalaba como eje del discurso americano el humanismo cívico y situaba a James Harrington como la figura de transición fundamental entre el pensamiento político florentino y el pensamiento colonial.

A nuestro juicio, no se puede negar la presencia del discurso liberal en las colonias británicas de América en el último tercio del siglo XVIII, del mismo modo que es clara la presencia del pensamiento republicano. Como prueba de lo primero basta con leer los primeros párrafos de *El sentido común*, panfleto de Thomas Paine del que se realizaron veinticinco ediciones sólo en 1776 (cf. Wood, 2003, p. 90) y del que Jefferson señalaba que “electrizó el país” (*Autobiography*)<sup>95</sup> en el momento de su publicación:

La sociedad en cada estado en (*sic.*) una bendición, pero el gobierno, incluso en su mejor estado, no es sino un mal necesario, y en su peor condición intolerable. (Paine, *Common Sense*, Ch. 1)<sup>96</sup>.

De lo segundo, basta con señalar la declaración de intenciones de *El Federalista*, en el que el debate se plantea en los siguientes términos:

Parece haberle sido reservado al pueblo el decidir, con su conducta y su ejemplo, la importante cuestión relativa a si las sociedades

---

<sup>95</sup> Como en ocasiones anteriores, se prefiere señalar el nombre del texto del que se ha extraído la cita en lugar de señalar en qué libro y en qué edición particular, con el objetivo de facilitar su localización en las diferentes ediciones existentes. Sin embargo, como este texto es razonablemente largo, se precisa en nota al pie el lugar exacto en el que se encuentra en la edición citada. En este caso, 1987, p. 100.

Para el resto de textos de Jefferson, se utiliza *Autobiography* para referirse a *Autobiografía*, *Anas* para las *Anotaciones* y *Ch. Wash.* para *El temperamento de George Washington*. Todos los textos citados de Jefferson han sido extraídos de *Autobiografía y otros escritos* (1987), Madrid, Tecnos.

<sup>96</sup> (Paine, 1990, p. 5). Aunque en el texto de Paine no sólo se encuentran rasgos liberales. Gran parte de su argumentación se basa en la distinción entre buen y mal gobierno, así como en una definición de los intereses americanos. Así, proclama que el fin último del proceso de independencia es el buen gobierno, alertando al lector de que “cualquier disposición en favor de una Constitución degenerada de gobierno nos inhabilitará para discernir sobre el buen gobierno” (Ch. 1; 1990, p. 12). Su alegato, pues, no se basa exclusivamente en la idea de libertad –aunque forme parte de él–, sino en la de los verdaderos intereses americanos, que comprenden, entre otros, el comercio –“Nuestro plan es el comercio” (Ch. 3; 1990, p. 29)–, mantener la distancia con Europa –“El verdadero interés de América es mantenerse al margen de las ambiciones europeas” (Ch. 3; 1990, p. 30)–, etc.

humanas son capaces o no de establecer un buen gobierno, valiéndose de la reflexión y porque opten por él, o si están por siempre destinadas a fundar en el accidente o la fuerza sus constituciones políticas. (*El Federalista*, I).

Aunque tal vez el mejor ejemplo de la presencia de las dos tradiciones de pensamiento se encuentre en la propia *Declaración de Independencia*, de 1776, en la que se exponen argumentos provenientes de ambas tradiciones de pensamiento como desencadenantes de la ruptura:

Tenemos las siguientes verdades por evidentes en sí mismas: que todos los hombres son creados iguales; que su creador les ha otorgado derechos *inherentes* e inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. (...). La historia del actual Rey de Gran Bretaña es una historia de *incesantes* agravios y usurpaciones (...). Ha negado su sanción a las leyes más saludables y necesarias para el bien común (*public good*).<sup>97</sup>

Ahora bien, la presencia de estos dos discursos en el contexto americano ha conducido a defender dos tesis sobre la relación entre republicanismo y liberalismo en la época revolucionaria. Por una parte, algunos estudiosos defienden que el liberalismo no sustituyó al republicanismo, sino que el republicanismo se fue transformando poco a poco en liberalismo. Así lo defiende Wood, que sostiene que “el republicanismo fue transformado, más que suplantado, por el liberalismo” (1998, p. X), en lo que le siguen Ruiz Ruiz o Rivero, quien sostiene que “el republicanismo, en el presente, encuentra su continuación en la tradición liberal” (Rivero, 1998, p. 70). Por otra parte, otros investigadores subrayan el choque que hubo en las colonias británicas de América entre dos paradigmas, del que el discurso liberal salió vencedor:

(...) Cass R. Sunstein, seguidor de Pocock y de su tesis de que el pensamiento republicano desempeñó un papel fundamental «antes,

---

<sup>97</sup> Extraído de Jefferson (1987). “Autobiografía”. En *Autobiografía y otros escritos*. Madrid: Tecnos, pp. 24-25. En cursiva en el original.

durante y después de la ratificación de la Constitución estadounidense», ha matizado que, si bien antes de la redacción de la Constitución predominaron las concepciones republicanas, durante su elaboración y posterior ratificación se produjo un choque con las ideas liberales, del que éstas salieron vencedoras. (...). Entre las ideas que fueron desbancadas en esa lucha entre ideologías opuestas destaca un concepto clave para el republicanismo, el de *bien común*, entendido no como mera suma de intereses individuales, sino (...) como un bien distinto y superior. (Villaverde Rico, 2008, pp. 118-119).

Más que en términos de continuidad o de ruptura, la relación existente entre republicanismo y liberalismo en el periodo revolucionario fue de definición<sup>98</sup>. Desde las solicitudes coloniales a restablecer el *statu quo* anterior a 1763 y la derogación de las leyes que gravaban el azúcar o los timbres hasta la aprobación de las primeras enmiendas a la Constitución en 1791, el pensamiento político americano experimentó un paulatino proceso de definición del concepto nuclear del republicanismo: el bien común. Y definiéndolo, el liberalismo emergió en su lugar, relegando una forma de concebir lo político anclada en la contingencia, en unas circunstancias que son las definidoras del bien común, dando paso con ello a “una visión más moderna y liberal” (Villaverde Rico, 2008, p. 130) de la política, en la que la concepción del bien común, o bien desaparece, o bien queda determinada en su concepción por cuanto determinados derechos se garantizan al margen de cualquier eventualidad, situando la idea de libertad en el centro de la reflexión política. Pero hasta entonces, y durante la revolución, el pensamiento político americano se había caracterizado por la centralidad de la idea de bien común. Así lo señala Ruiz Ruiz, para quien

el sacrificio de los intereses individuales al bien común constituía la esencia del republicanismo americano y era para ellos el ideal de su revolución, así como el único objetivo legítimo de cualquier gobierno. Bien común que, por su parte, no era concebido simplemente como la suma o el consenso de los intereses particulares de los miembros de la sociedad, sino más bien como una entidad en sí misma, anterior y distinta de aquéllos, a los que trascendía. (2006, p. 251).

---

<sup>98</sup> Considerando que el rasgo principal del bien común, tal y como hemos establecido al principio, es su propia indefinición, cualquier proceso de definición equivale, en última instancia, a una disolución del mismo.

Desde esta perspectiva, se percibe una línea de continuidad en el pensamiento de quienes, antes de la Declaración de Independencia, sostenían que la solución al creciente desafecto entre la metrópoli y las colonias pasaba por la restitución del *statuo quo* anterior a 1763 y, después de 1776 defendían, en los debates previos a la aprobación de la Constitución de los Estados Unidos, tanto las tesis federalistas como antifederalistas: era la protección y consecución del bien común lo que les movía, una idea que fue definiéndose y disolviéndose en otras, principalmente, la libertad. Y esa forma republicana de pensar lo político era la que empujó a unos mismos actores políticos, en primera instancia, a defender el mantenimiento de las colonias bajo la corona británica —es decir, bajo un régimen monárquico—, con el que sólo romperían por la conciencia de vivir bajo una tiranía cuyo retrato más fiel fue el de imponer gravámenes a los colonos cuando éstos no tenían representación política en el Parlamento de Londres, situación que dio pie a la famosa divisa “*no taxation without representation*”.

Esta paulatina evolución se puede rastrear en los escritos de los *Founding Fathers*. Aunque, antes de iniciar este estudio, sería conveniente recordar sucintamente los hechos más relevantes de aquel último tercio del siglo XVIII en las colonias británicas de América.

Como señala Sánchez Cuenca:

El origen inmediato de los enfrentamientos entre las colonias e Inglaterra se remonta a los conflictos entre ese país y Francia en el continente americano. Las arcas inglesas se resintieron de esas disputas, de modo que la metrópoli consideró oportuno establecer ciertos impuestos en las colonias que suscitaron el recelo de éstas. (2002, pp. 8-9).

Inglaterra había firmado la paz con Francia en 1763, y sus necesidades económicas empujaron a los miembros del Parlamento a aprobar, entre otras, la ley del Azúcar (*Sugar Act*) en 1764 o la ley del Timbre (*Stamp Act*) en 1765, que gravaban, respectivamente, el azúcar y los documentos, papeles, libros,... en las trece colonias, lo que condujo a una situación cada vez más tensa entre colonia y metrópoli en la que se puso encima de la mesa el debate de la representación de los intereses americanos en el Parlamento de Londres,



pues los colonos estaban acostumbrados a que fueran sus propios órganos de representación los que establecieran los gravámenes. A juicio de Jenkins, fue la *Stamp Act* “(...) la que dio lugar al eslogan «impuestos sin representación es tiranía» y planteó la amenazante cuestión de la condición política de los colonos dentro del Imperio” (2009, p. 72).

Rechazadas las tesis de la representación virtual de los intereses americanos en el Parlamento (vid. Wood, 2003, pp. 71 y ss.) y después de derogadas estas leyes y aprobadas otras que seguían gravando a los colonos determinados productos como el té, en 1775, se iniciaba la Guerra de Independencia entre las colonias e Inglaterra. Un año más tarde, el 4 de julio de 1776, se declaraba la Independencia de los Estados Unidos.

A partir de ese momento, cada estado fue aprobando su propia constitución, constituciones todas ellas profundamente democráticas. “La confianza de los revolucionarios de 1776 en sus asambleas representativas populares era notable. (...) pocos norteamericanos pensaban que las asambleas estatales pudieran convertirse en tiránicas” (Wood, 2003, p. 107). Y aunque esa tiranía acabaría por aflorar, no lo hizo plenamente hasta después de finalizada la Guerra de Independencia.

Simultáneamente a la aprobación de esas constituciones estatales, se fue construyendo la Confederación, cuyo articulado fue aprobado por el Congreso Continental en 1777. Pero la eficacia de la Confederación desapareció al final de la guerra, en 1783. Los estados fueron recuperando parte del poder delegado a la Unión y fueron desarrollando sus propios gobiernos democráticos. Pero pronto empezaron a conocerse los primeros efectos tiránicos del gobierno de la mayoría:

(...) los intereses privados, el egoísmo y el afán por hacer dinero parecían estar destruyendo el afecto social y el espíritu público (...). La aprobación por las asambleas de los estados de leyes injustas y confusas —«despotismo democrático» se las llamó— indicaban que las personas pensaban demasiado en su propio interés para ser buenos republicanos. (Wood, 2003, p. 190).

Esa situación general exigió una revisión de los artículos de la Confederación, lo que produjo el inicio de los debates constitucionales y

desembocó en la redacción de la Constitución de los Estados Unidos, unos debates que se trasladaron a los periódicos y que tuvieron su reflejo público más claro en el rico debate entre federalistas y antifederalistas –y del que *El Federalista* es sólo una pequeña parte<sup>99</sup>– que conducirían a la aprobación, en 1787, de la Constitución de los Estados Unidos –ratificada por los diferentes estados en 1788–, una constitución que fue rápidamente enmendada, tan sólo tres años después de su entrada en vigor, en 1791, con la aprobación de la llamada *Bill of Rights*, que garantizaba una serie de derechos a todos los ciudadanos de los Estados Unidos.

Se pueden distinguir, pues, en la Revolución Americana, cuatro grandes periodos. El primero, de 1763 a 1775, se caracteriza por la voluntad de los colonos de mantenerse bajo la Corona británica; el segundo, de 1775 a 1783, es el tiempo de la Guerra de Independencia, y durante el cual se aprueba la Declaración de Independencia (1776) y se constituye la Confederación (1777), al tiempo que se van aprobando constituciones en los diferentes estados que la componen; el tercero y más breve, de 1783 a 1787, se caracteriza por el debilitamiento de la Confederación en favor de los gobiernos democráticos estatales, que empiezan a cometer sus primeros excesos, y en el que se convoca la Convención de Annápolis (1786) para tratar de subsanar los defectos del articulado de la Confederación, convención en la que se convocará la Convención Constitucional de Filadelfia para el año siguiente; y el cuarto, de 1787 a 1791, en el que se debatirá, aprobará (1787) y ratificará (1788) la Constitución de los Estados Unidos y en el que se publicarán los artículos federalistas y antifederalistas, de los cuales *El Federalista* es su mejor muestra, posicionándose a favor y en contra del proyecto de constitución, un periodo que finalizará con la aprobación de la *Bill of Rights* en 1791, enmendando el texto aprobado cuatro años antes.

A lo largo de todos estos periodos, como ya se ha dicho, la idea de bien común fue definiéndose hasta concretarse en una serie de preceptos. Y ese proceso de concreción de la idea de bien común es el que da paso al liberalismo.

---

<sup>99</sup> Baylin cifra en “más de cinco millones de palabras” (unas diez mil páginas) la extensión de los debates de ratificación de la Constitución. (2012, p. 320).

Como ya se ha apuntado anteriormente, hasta que no se desencadenó la guerra contra Inglaterra, las aspiraciones americanas no eran otras que las de mantenerse bajo dominio británico, aunque en las condiciones anteriores a las de 1763, en las que el Parlamento de Londres no imponía gravámenes a los colonos, habiéndoles dejado hasta aquella fecha una relativa autonomía en este punto. La idea de libertad como no-dominación estaba completamente ausente y –partiendo de la premisa de que eran tan republicanos en 1775 como en 1791–, lo único que pretendían era un buen gobierno, rehuyendo de lo que definían como una tiranía. Por eso se desarrolló todo el debate sobre la representación real o virtual de los intereses americanos en el Parlamento y se acuñó el lema de “*no taxation without representation*”.

A juicio de los colonos, la imposición de gravámenes sin una representación parlamentaria era esencialmente tiránica y no existían razones legítimas para acatarla. Ese argumento fue contestado desde la metrópoli con la defensa de la representación virtual de los intereses coloniales en el Parlamento basada en la propia estructura de la representación en Gran Bretaña. Siguiendo a Wood (2003, p. 71 y ss), debido a una complicada herencia que delimitaba los distritos electorales por razones históricas que ya nada tenían que ver con la distribución de la población –tanto que, por ejemplo, la ciudad de Dunwich, hundida en el Mar del Norte, seguía enviando representante al Parlamento mientras que Manchester o Birmingham, que habían conocido un gran crecimiento, no estaban representadas–,

cada miembro del Parlamento representaba a la totalidad de la nación británica y no solo a la localidad de la que procedía. Según esta opinión, en Inglaterra el pueblo no era representado por el proceso de elección, que se consideraba incidental a la representación, sino por los intereses mutuos que se presumía que los intereses del Parlamento compartían con todos los ingleses en nombre de quienes hablaban, incluyendo aquéllos que no les habían votado, como era el caso de los colonos. (Wood, 2003, p. 73).

Este razonamiento fue rápidamente rechazado por los norteamericanos. James Otis, en sus *Considerations on Behalf of the Colonist*, tacha las imposiciones de gravámenes sin representación defendidas por Soame Jenyns, poeta y miembro del Parlamento inglés, como “mandatos dictatoriales del

poder” (1765, p. 1) y rechaza la posibilidad de acatar una forma de representación que considera injusta, pues “la recta razón y el espíritu de una constitución libre requieren que la representación del conjunto del pueblo debería ser lo más igualitaria posible”, apostillando que si Manchester, Birmingham o Sheffield no envían representantes al parlamento “deberían hacerlo” (1765, pp. 5-6).

No trataban, pues, los colonos de independizarse; intentaban reconducir una situación que consideraban tiránica hacia lo que entendían más conforme a un buen gobierno. Y esa intención se mantuvo a lo largo del tiempo, incluso en los primeros compases de la Guerra de Independencia. Tanto es así que “cuando el segundo Congreso Continental se reunió en la misma ciudad [Filadelfia] en mayo de 1775, la mayoría de sus líderes aún deseaban la reconciliación con Inglaterra” (Sánchez Cuenca, 2002, p. 9). En la *Declaration of the Causes and Necessities of Taking Up Arms*, aprobada por ese Congreso Constitucional, “se negaba que los norteamericanos tuvieran cualquier «propósito ambicioso de separarse de Gran Bretaña y establecer estados independientes»” (cit. en Wood, 2003, p. 87).

Pero con el desarrollo de la guerra las circunstancias cambiaron. Ya no era posible regresar a una situación como la anterior a 1763. Paine es quien mejor lo expresa:

Poneos, dicen algunos, en el lugar en que estábamos en el sesenta y tres, a lo que contesto que la petición no puede ser ya satisfecha por Bretaña (...). La violencia que se comete y amenaza nuestras personas, la destrucción de la propiedad por la fuerza armada, la invasión de nuestro país por el fuego y la espada son las razones que sobradamente justifican el uso de las armas; en el instante en que tal forma de defensa se hizo necesaria, toda sujeción con Bretaña tenía que haber cesado, y la independencia de América debería haberse considerado fechada y publicada cuando *el primer mosquito fue disparado contra ella*. (*Common Sense*, Appendix)<sup>100</sup>

El bien común ya no se interpretaba como el regreso a una situación de dominación británica o la representación de los intereses coloniales en el

---

<sup>100</sup> (1990, pp. 65-66).

Parlamento de Londres: la única salida que quedaba era la separación. Y la Declaración de Independencia, redactada en su mayor parte por Thomas Jefferson, recoge esa necesidad al afirmar que el primer hecho que la motiva es que el rey “ha negado su sanción a las leyes más saludables y necesarias para el bien común”<sup>101</sup>.

Pero el bien común, que es lo propio de la república, no es incompatible con un gobierno monárquico. Así lo habían estado expresando los colonos americanos hasta 1775 al tratar de restablecer las condiciones anteriores a 1763 y así lo entendía también Jefferson, como lo pone de manifiesto la matización sobre el tipo de republicanismo que defendía George Mason, a quien describe como

un hombre con una sabiduría de primer orden entre quienes actuaron en el teatro de la revolución, de mente expansiva, juicio profundo, apto para el razonamiento, instruido en la ciencia popular de nuestra anterior Constitución y devoto del cambio republicano sobre principios democráticos (*and earnest for the republican change on democratic principles*). (*Autobiography*).<sup>102</sup>.

El hecho de que Jefferson necesite subrayar el carácter democrático del afán republicano de George Mason indica que se concebía la existencia de diferentes tipos de república o, mejor dicho, de diferentes formas de gobernar una república, por lo que lo propio de la república no sería su tipo de gobierno, sino el fin que éste persigue. Y, como ya señalaba Cicerón, bajo una monarquía no se puede concebir libertad alguna, y menos aún libertad como no-dominación.

Ahondando en esta idea, el mismo Jefferson dice del príncipe de Orange que, en su enfrentamiento con los Estados Generales —que se vieron en la obligación de poner la milicia principesca a su servicio, bajo órdenes de un comité—,

---

<sup>101</sup> Extraído de Jefferson (1987). “Autobiografía”. En *Autobiografía y otros escritos*. Madrid: Tecnos, p. 25.

<sup>102</sup> (1987, p. 46). Texto original citado de Jefferson, T. (1914). *Autobiography*. New York: The Knickerbocker Press, p. 65. <https://archive.org/details/autobiography00jeffrich>. Consultado el 02/02/2015.

llenó las cortes de Londres y Berlín con quejas ante esa usurpación de sus prerrogativas y, olvidando que no era sino el primer servidor de una república, marchó con tropas regulares contra la ciudad de Utrecht (...). (*Autobiography*)<sup>103</sup>.

La descripción como “*first servant of a republic*” (*Autobiography*)<sup>104</sup> del príncipe de Orange vuelve a indicar claramente que, para Jefferson, así como para los colonos americanos, una república puede estar perfectamente constituida por un gobierno monárquico. Y aunque en sus *Anotaciones* o *Anas*, contraponga en algún momento monarquía y república, como cuando esboza los contornos del debate entre federalistas y antifederalistas, diciendo que

una breve revisión de los hechos demostrará que las contiendas de aquellos tiempos fueran contiendas de principios entre los defensores del gobierno republicano y los del gobierno monárquico, y que, de no haber sido por lo (*sic.*) esfuerzos de los primeros, nuestro gobierno sería, en fecha tan temprana como la actual, algo muy distinto a lo que el feliz resultado de aquellos esfuerzos ha hecho de él. (*Anas*)<sup>105</sup>,

lo cierto es que, más adelante, matiza sus palabras, y señala que en ese debate se enfrentaron “los partidos denominados republicano y federal”, estos últimos “de principios monárquicos” (*Anas*)<sup>106</sup> y cuyas tesis se impusieron en el debate constitucional. Pero que participaran de principios monárquicos no significa que produjeran una constitución antirrepublicana. Bien al contrario, la percepción, al menos entre las élites políticas, era que se trataba de una constitución republicana. Con estas palabras se refiere a la opinión que le merece la nueva Constitución a Washington en sus *Bosquejos biográficos de hombres famosos*:

A menudo me dijo que consideraba nuestra nueva Constitución como un experimento sobre la viabilidad del gobierno republicano, y las

---

<sup>103</sup> (1987, p. 82).

<sup>104</sup> (1914, p. 113).

<sup>105</sup> (1987, p. 122).

<sup>106</sup> (1987, p. 130).

dosis de libertad con que podía cargarse al hombre por su propio bien; que estaba resuelto a permitir una prueba justa para el experimento, y que perdería hasta la última gota de su sangre apoyándolo. (*Ch. Wash.*)<sup>107</sup>.

A partir de la imposibilidad de regresar a una situación razonablemente similar a la de 1763, la independencia, la libertad entendida como la liberación de la dominación británica, se integra más fuertemente, en este periodo de 1775 a 1783, en la idea de bien común. Y matizamos que es la libertad entendida como la liberación de la dominación británica porque la libertad es una idea tan dependiente de su contexto como la igualdad. No es cierto, como sostiene Bobbio, que

(...) mientras «X es libre» es una proposición dotada de sentido, «X es igual» es una proposición sin sentido, antes bien, remite, para adquirir sentido, a la respuesta a la pregunta «¿Igual a quién?». (1993, p. 54).

La proposición “soy libre” necesita, del mismo modo, una explicación contextual, pues sólo se puede ser libre con respecto a una circunstancia anterior. Así, un individuo que exclame “soy libre” no aporta ninguna información; pero si sabemos de ese individuo que era un esclavo, entonces la proposición adquiere todo su significado, del mismo modo, por ejemplo, que si quien lo dice es un trabajador que ha alcanzado la edad de jubilación.

Los mismos enfrentamientos que habían provocado la Declaración de Independencia fueron los que empujaron a la creación de una confederación de estados y a la aprobación de los artículos de la Confederación y de la Unión Perpetua en 1777, en la que los estados participantes

constituyen por el presente acto una firme liga de amistad entre sí, para su defensa común, la protección de sus libertades y su bienestar mutuo y general, y se obligan a auxiliarse unos a otros en contra de toda violencia que se haga a todos o cualquiera de ellos, o ataque se

---

<sup>107</sup> (Jefferson, 1987, p. 176).

les lance, por motivos religiosos, de soberanía, comerciales o con cualquier otro pretexto. (art. III).

En dicho acuerdo, los estados delegaban en la Unión una serie de competencias únicas y exclusivas, entre las que estaban la “de decidir sobre la paz y la guerra”, la “de enviar y recibir embajadores” y la “de celebrar tratados y alianzas” (art. IX). Pero, si en tiempos de guerra, la Unión había funcionado correctamente, la paz trajo consigo un debilitamiento de la Confederación:

Durante la guerra de Independencia, mientras la presión de un enemigo externo nos agrupaba y sus empresas nos mantenían necesariamente alertas, el espíritu del pueblo excitado por el peligro constituía un complemento para la Confederación (...); pero cuando se restablecieron la paz y la seguridad (...) se prestó menos atención a los llamamientos del Congreso. (*Autobiography*)<sup>108</sup>.

Los estados fueron recuperando su autonomía y sus propias democracias empezaron a tener actitudes igual de tiránicas que la corona británica, poniendo en evidencia aquella afirmación de John Adams de que era una contradicción en sus términos que un pueblo se oprimiera a sí mismo<sup>109</sup>. “Un exceso de poder en el pueblo estaba llevando no sólo al libertinaje, sino a un nuevo tipo de tiranía, no por los gobernantes tradicionales, sino por el propio pueblo (...). El pueblo parecía más capaz de oprimir” (Wood, 1998, p. 404) que la propia monarquía. Madison denunciaba esta misma situación en una *Carta a Thomas Jefferson sobre el texto de la Constitución Norteamericana aprobado en la Convención*, fechada el 24 de octubre de 1787, al afirmar que

---

<sup>108</sup> (Jefferson, 1987, p. 85).

<sup>109</sup> “(...) pocos norteamericanos pensaban que las asambleas estatales pudieran convertirse en tiránicas; en la teoría política de los *whigs* no parecía posible que el pueblo se tiranizara a sí mismo. La idea, decía John Adams en 1775, era ilógica, «un despotismo democrático es una contradicción en los términos»” (Wood, 2003, p. 107). Wood no señala de dónde ha extraído la cita.



Los continuos cambios en las leyes de los Estados constituyen un grave mal. La injusticia de estas leyes ha sido tan frecuente y tan flagrante como para alarmar a los más firmes amigos del republicanismo.<sup>110</sup>

Esa circunstancia empujó a los representantes de los estados en la Unión a convocar un Congreso Constitucional en Filadelfia en 1787, generando con ello un inaudito debate público sobre la nueva constitución.

Aquel debate cristalizó en dos posiciones opuestas, las de federalistas y antifederalistas. Los primeros eran partidarios, tal y como se reflejaba en la Constitución, de un gobierno fuerte y enérgico de carácter federal (...). Los segundos recelaban de semejante propuesta y preferían gobiernos más débiles y más próximos a las comunidades locales de los Estados. (Sánchez Cuenca, 2002, p. 7).

Pero ese enfrentamiento entre dos posiciones consideradas opuestas tenían en común toda una serie de argumentos de carácter republicano: tanto federalistas como antifederalistas basaban las razones de su posición en diferentes interpretaciones del concepto de bien común y su objetivo no era otro que el de poner los medios necesarios para blindarlo.

Ambos grupos estaban de acuerdo en que lo que llamaban un sistema republicano (...) constituía la mejor forma de minimizar el peligro de que el gobierno actuase en contra del bien común o del interés colectivo. (Sánchez Cuenca, 2002, p. 18).

Ahora bien, las concepciones de lo que era un sistema republicano eran bien distintas en cada partido: los federalistas defendían una república extensa con un gobierno fuerte, pues consideraban que así se protegería mejor del faccionalismo a las minorías; por el contrario, los antifederalistas sostenían que un gobierno fuerte era la semilla de la tiranía, y que una república extensa

---

<sup>110</sup> (Madison, 2005, p. 40).

era insostenible de por sí. En cualquier caso, y a pesar de que Kramnick califique a federalistas y antifederalistas como “modernistas liberales” y “comunitaristas nostálgicos” respectivamente (cit. en Ruiz Ruiz, 2006, p. 278), los textos de unos y otros tienen mucho en común y están impregnados del discurso republicano, independientemente de que defendieran en ellos formas de gobierno de principios monárquicos o democráticos, siguiendo la nomenclatura utilizada por Jefferson (*Anas*)<sup>111</sup>. Y ésa era una de sus mayores diferencias: del mismo modo que los federalistas consideraban que un gobierno fuerte con las áreas de competencia tasadas, acompañado de una estructura institucional que enfrentara a diferentes departamentos entre sí, sería el garante de un buen gobierno –de ahí la famosa sentencia de que “la ambición debe ponerse en juego para contrarrestar la ambición” (*El Federalista*, LI)–, habida cuenta de que la reciente experiencia les había enseñado que

La acumulación de todos los poderes, legislativos, ejecutivos y judiciales, en las mismas manos, sean éstas de uno, de pocos o de muchos, hereditarias, autonombradas o electivas, puede decirse con exactitud que constituye la definición misma de la tiranía. (*El Federalista*, XLVII),

los antifederalistas pensaban que un gobierno fuerte pronto derivaría en tiranía. Apostaban

por un gobierno débil habida cuenta de que los políticos siempre abusarán del poder que se les dé. La mejor solución pasa por gobiernos en estrecho contacto con la comunidad: los políticos han de estar sometidos al constante escrutinio del pueblo y ser siempre dependientes de lo que éste establezca. (Sánchez Cuenca, 2002, p. 18).

Desde este punto de vista, no es extraño encontrar en los escritos de un partido y de otro apelaciones al bien común como eje vertebrador del sistema político, aunque defendiendo posturas encontradas. Obviamente, es factible

---

<sup>111</sup> (1987, p. 122).

plantear que esos llamamientos al bien común no sean más que legitimaciones discursivas y encubrimientos retóricos de sus propios intereses, como las investigaciones más recientes subrayan (cf. Sánchez Cuenca, 2002, p. XX y Wood, 2003, p. XX). Sin embargo, la trascendencia del debate constitucional americano va más allá de la mera defensa de intereses de parte y, en ese contexto, los llamamientos al bien común no sólo encubren una intencionalidad, sino que sitúan esta idea como el eje vertebrador de cada discurso.

De esta forma, *El Federalista* comienza señalando la importancia del debate que se abre, pues de su resultado

dependen nada menos que la existencia de la Unión, la seguridad y el bienestar de las partes que la integran (...). Parece haberle sido reservado a este pueblo el decidir, con su conducta y su ejemplo, la importante cuestión relativa a si las sociedades humanas son capaces o no de establecer un buen gobierno, valiéndose de la reflexión y porque opten por él, o si están por siempre destinadas a fundar en el accidente o la fuerza sus constituciones políticas. (...). Su resultado será feliz si una juiciosa estimación de nuestros verdaderos intereses dirige nuestra elección, sin que la tuerzan o la confundan consideraciones ajenas al bien público. (*El Federalista*, I).

Para los autores de *El Federalista* –Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, que firmaron sus artículos con el republicano pseudónimo de «Publius»–, el objetivo del debate ha de ser establecer un buen gobierno, que vele por el bien común –existencia de la Unión, seguridad y bienestar de sus partes,..., es decir, un conglomerado de ideas que no se reducen a las de libertad– sin distraerse de consideraciones ajenas a éste, un buen gobierno por el que entienden que “implica dos cosas: primero, fidelidad a su objeto, que es la felicidad del pueblo; segundo, un conocimiento de los medios que permitan alcanzar mejor ese objeto” (*El Federalista*, LXII).

Como para todos los integrantes de la tradición de pensamiento republicano, los autores de *El Federalista* defienden que el gobierno es un medio que debe estar al servicio de la consecución del bien común. Como señala Sánchez Cuenca

Los federalistas creían en una ciencia del gobierno, es decir, en la posibilidad de establecer un conjunto de reglas institucionales que aplicadas a una naturaleza humana dada y constante generara los frutos políticos apetecidos. (2002, pp. 15-16).

Para ello consideran que el primer medio que puede conducirles a tal fin es la constitución de un gobierno fuerte frente a la propuesta antifederalista de crear diferentes confederaciones más pequeñas. Sus razones se basan en el argumento de la seguridad, pero también en una mejor defensa de los intereses generales y comunes de América. Según las tesis federalistas,

Si el pueblo de América se dividiere en tres o cuatro naciones (...) En vez de “unirse en un solo afecto”, libres de toda suspicacia respecto a la diversidad de sus “intereses”, la envidia y los celos extinguirían bien pronto la confianza y el afecto, y los intereses parciales de cada confederación, en vez de los intereses generales de toda América, constituirían las metas de su política y sus actividades. (*El Federalista*, V).

Pero la razón más importante que avala la adopción de una Unión fuerte en lugar de diferentes confederaciones es la capacidad de un gobierno fuerte de “suavizar y dominar la violencia del espíritu de partido” (*El Federalista*, X), partidos y facciones que suelen estar “más dispuestos a molestar y oprimirse unos a otros que a cooperar para el bien común” (*El Federalista*, X), una lucha constante en la que la experiencia les ha demostrado que

el bien público se descuida en el conflicto de los partidos rivales y de que con harta frecuencia se aprueban medidas no conformes con las normas de la justicia y los derechos del partido más débil, impuestas por la fuerza superior de una mayoría interesada y dominadora. (*El Federalista*, X).

La reciente experiencia de los gobiernos estatales y democráticos había revelado que las mayorías acababan por imponer sus puntos de vista oprimiendo a las minorías sin atender “a la justicia ni al bien público”. Y como ese espíritu faccioso es consustancial a la naturaleza humana y “no

puede suprimirse (...) el mal puede evitarse teniendo a raya sus *efectos*” a través de una república entendida como “un gobierno en que tiene efecto el sistema de la representación” (*El Federalista*, X). Las razones son las siguientes: en primer lugar, porque el sistema de representación permite afinar y ampliar la opinión pública,

pasándola por el tamiz de un grupo escogido de ciudadano, cuya prudencia puede discernir mejor el verdadero interés de su país, y cuyo patriotismo y amor a la justicia no estará dispuesto a sacrificarlo ante consideraciones parciales o de orden temporal. Con este sistema, es muy posible que la voz pública, expresada por los representantes del pueblo, esté más en consonancia con el bien público que si la expresara el pueblo mismo, convocado con ese fin. (*El Federalista*, X).

En segundo lugar, en una república extensa, donde los intereses de cada parte son diversos y contradictorios –y de cuyo enfrentamiento, como en la *politeia* de Aristóteles, surge un buen régimen–, es muy difícil que un interés parcial pueda ganarse el apoyo de la mayoría, y así

La influencia de los líderes facciosos puede prender una llama en su propio Estado, pero no logrará propagar una conflagración general en los restantes. (*El Federalista*, X).

Sus propuestas, en gran medida desarrolladas a partir de los planteamientos de Harrington, no son más que medios que garantizan el mejor gobierno, garante éste último del bien común. El sistema de representación no es un bien en sí; es un medio que incrementa las posibilidades de lograr el bien público. Del mismo modo, una república extensa no es tampoco un bien en sí, sino que es otro medio que mitiga la influencia de los intereses de parte en el juego político. En definitiva, para los federalistas, la idea de un gobierno fuerte se configura como el instrumento necesario para la consecución del bien común, sin ningún tipo de limitación ni constreñimiento en el desarrollo de su acción. Así, a su entender,

Un gobierno debe contener en sí todos los poderes necesarios para la plena realización de los fines que se someten a su cuidado, y para desempeñar cumplidamente los encargos de que es responsable, *con libertad de cualquier restricción* que no sea el acatamiento del bien público y los deseos del pueblo. (*El Federalista*, XXXI)<sup>112</sup>.

Esta idea instrumental de un gobierno libre de cualquier restricción y concentrado en la consecución del bien común la volvemos a encontrar, entre otras, y aunque referida a la seguridad y la defensa, más adelante, cuando uno de los autores de *El Federalista* reconoce su

aversión hacia todo plan encaminado a privar al gobierno de una sola arma que en cualquier eventualidad posible pueda utilizarse eficazmente para la defensa y la seguridad generales. (XXXVI).

En definitiva, y al margen de otras consideraciones, lo que garantiza el sistema republicano defendido por los federalistas no es, pues, la libertad; lo que protege y trata de conseguir es el verdadero interés de la nación, el bien público, o, en otras palabras, el bien común. Aunque la libertad forme parte, en gran medida, de ese bien común –al menos al entender de los autores federalistas–, ya que consideran que suprimir la libertad puede ser un remedio para acabar, por ejemplo, con el faccionalismo, pero de este remedio “puede decirse con verdad que es peor que el mal perseguido” (*El Federalista*, X). Y aunque en esta afirmación de Madison se pueda interpretar que concibe la libertad como un instrumento, no deja de ser cierto que aparece también como un bien en sí, o al menos como una condición *sine qua non* de la vida política, puesto que añade a continuación:

La libertad es al espíritu faccioso lo que el aire al fuego, un alimento sin el cual se extingue. Pero no sería menor locura suprimir la libertad, que es esencial para la vida política, porque nutre las facciones, que el desear la desaparición del aire, indispensable a la vida animal, porque comunica al fuego su energía destructora. (*El Federalista*, X).

---

<sup>112</sup> Cursivas nuestras.

La importancia de la libertad va emergiendo en el texto y es precisamente su protección la que pone en tela de juicio el desarrollo, en las ponencias constitucionales, de un gobierno fuerte y estable. Tal y como relatan los autores,

Entre las dificultades con que tropezó la convención, una de las más importantes residía en combinar la estabilidad y la energía en el gobierno con el respeto inviolable que se debe a la libertad y al sistema republicano. (*El Federalista*, XXXVII).

Una vez establecido que la finalidad de la república es la protección y promoción del bien común, falta definir la forma que adoptará el gobierno de esa república, tarea de la que se ocupa Madison, aunque proponiendo una definición *ad hoc* de «república» conforme a la diseño institucional desarrollado en la Constitución, para que encaje

con el genio del pueblo americano, con los principios fundamentales de la Revolución o con esa honrosa determinación que anima a todos los partidarios de la libertad a asentar todos nuestros experimentos políticos sobre la base de la capacidad del género humano para gobernarse. (*El Federalista*, XXXIX).

Después de hacer un sucinto repaso a las formas de gobierno que se califican de republicanas (como Holanda –“donde ni un átomo de la autoridad suprema procede del pueblo” –, Venecia –“donde un pequeño cuerpo de nobles hereditarios ejercita (...) el más absoluto de los poderes” – o Polonia –“que es una mezcla de aristocracia y monarquía en sus peores formas”–), Madison considera demostrada “la extraordinaria inexactitud con que se ha usado el vocablo en las disquisiciones políticas” (*El Federalista*, XXXIX), por lo que considera que debe ofrecer una nueva definición que recoja lo que él considera que son los principios republicanos. De acuerdo con Madison,

podemos definir una república, o al menos dar este nombre a un gobierno que deriva todos sus poderes directa o indirectamente de la gran masa del pueblo y que se administra por personas que conservan

sus cargos a voluntad de aquél, durante un período limitado o mientras observen buena conducta. Es *esencial* que semejante gobierno proceda del gran conjunto de la sociedad, no de una parte inapreciable, ni de una clase privilegiada de ella (...). Es *suficiente* para ese gobierno que las personas que lo administren sean designadas directa o indirectamente por el pueblo (...). (*El Federalista*, XXXIX).

Esta definición formal de república coincide plenamente con la forma de gobierno diseñada en la Constitución Federal, por lo que más que atenerse a lo que realmente ha sido históricamente una república, Madison está redefiniéndola *ad hoc* para legitimar el proyecto de constitución en el marco de “la campaña publicista” (Nicolás Muñiz, 2005, p. XIII) que supuso la aparición de los artículos de *El Federalista*. Pero más tarde vuelve a subrayar que el objeto de cualquier

constitución política es, o debería ser, primeramente, conseguir como gobernantes a los hombres que posean mayor sabiduría para discernir y más virtud para procurar el bien público (*common good*); y en segundo lugar, tomar las precauciones más eficaces para mantener esa virtud mientras dure su misión oficial. (*El Federalista*, LVII).

Dota así a la república de un contenido normativo que no tenía en la primera definición.

La lógica de adaptar unos medios –en este caso, un gobierno fuerte, una Unión más consolidada,...– hacia el fin del bien común, entendido como una idea diferente a la de libertad, es explícita en el discurso de *El Federalista*. Abundando en esta idea, Madison reitera que

(...) el bien público (*public good*), el verdadero bienestar de la gran masa del pueblo, es el supremo fin que debe perseguirse, y que ninguna forma de gobierno, sea cual fuere, tiene valor sino en cuanto se adapte a la consecución de este fin. (*El Federalista*, XLV).

De algún modo, en esta última afirmación Madison se hace eco de aquella postura que defendían gran parte de los colonos de regresar a la



situación anterior a 1763. Al fin y al cabo, mientras se logre el bien común, la relevancia de la forma de gobierno es menor, y no importa estar bajo el mando de la Corona británica, una idea que enlaza con la interpretación de la tradición republicana que hemos venido defendiendo hasta aquí.

Por su parte, el leitmotiv de las críticas antifederalistas era el peligro que corría la libertad en razón del diseño constitucional propuesto. Brutus consideraba que la aprobación de una constitución tal conduciría “al aplastamiento de la libertad” (nº 1)<sup>113</sup> y a una merma de derechos intolerable. Pero una vez aceptado que lo que se iba a implementar era una Unión fuerte, en lugar de varias pequeñas confederaciones, surge la disputa sobre aprobar o no una declaración de derechos, exigencia de los antifederalistas que Thomas Jefferson recogía en su correspondencia privada con Madison.

Jefferson, que consideraba que *El Federalista* era el “mejor comentario sobre los principios de gobierno que jamás se ha escrito” (*Carta a James Madison*, 18 de noviembre de 1788)<sup>114</sup>, señalaba a Madison que lo que no le agradaba del proyecto de Constitución era

En primer lugar, la omisión de una declaración de derecho que establezca claramente, sin recurso a sofismas, la libertad religiosa, la libertad de prensa, la protección contra ejércitos regulares, la restricción de los monopolios, el eterno e inalterable vigor de las leyes de habeas corpus y los juicios por jurado en toda cuestión de hecho susceptible de juicio por las leyes del lugar y no por el Derecho de gentes. (*Carta a James Madison*, 20 de diciembre de 1787)<sup>115</sup>.

La razón de su reticencia hacia un gobierno fuerte era clara: “no soy amigo de gobiernos muy enérgicos. Siempre son opresivos.” (*Carta a James Madison*, 20 de diciembre de 1787)<sup>116</sup>, reiterándole en su carta un temor compartido por los antifederalistas, que advertían en sus escritos a sus

---

<sup>113</sup> Extraído de Sánchez Cuenca, I. y Lledó, P. (comps.), *Artículos federalistas y antifederalistas. El debate sobre la Constitución americana*. Madrid: Alianza.

<sup>114</sup> Extraído de Jefferson, Th. (1987). *Autobiografía y otros escritos*. Madrid: Tecnos, p. 479.

<sup>115</sup> Id., p. 462.

<sup>116</sup> Id., p. 465.

conciudadanos de que “un solo gobierno [para los trece Estados] resultaría en la destrucción de vuestras libertades” (Brutus, nº 2).

Pero Brutus, como los federalistas, considera que “el bien común (*common good*) es la finalidad del gobierno civil” (nº 2), aunque a diferencia de éstos señala que, para constituir un buen gobierno, no se deben ceder todos los derechos y libertades naturales de cada individuo. Al contrario, deben protegerse,

(...) no es necesario renunciar [a algunos de ellos] para conseguir el fin para el que se instituye un gobierno, y por tanto, no deben ser cedidos. Entregarlos iría en contra de la propia finalidad del gobierno, a saber, el bien común. (nº 2)<sup>117</sup>.

El debate entre republicanos federalistas y republicanos antifederalistas concluiría con la promesa de enmendar la Constitución una vez aprobada, lo que no tardó en suceder. Tres años más tarde de su ratificación por los Estados en 1788, se aprobaría la *Bill of Rights*, diez enmiendas a la Constitución que se toman por una declaración de derechos y contra la que Madison se había posicionado reiteradamente. Respondiendo a la insistencia que su amigo Jefferson mostraba por la necesidad de incluir una declaración de derechos en la Constitución, Madison detallaba todas sus objeciones, entre las que destacan, a su juicio, que era innecesaria “por la propia manera en que la Constitución otorga los poderes” –entendiendo Madison que las competencias y derechos no cedidos quedaban reservados y fuera del alcance del gobierno federal, interpretación que está en contraposición a la defendida por los antifederalistas y que se coloca como base del debate que concluiría con la aprobación de la *Bill of Rights*–, así como que cualquier declaración de derechos quedaría incompleta, puesto que “no va a ser posible conseguir con la intensidad requerida el reconocimiento expreso en la declaración de algunos

---

<sup>117</sup> Extraído de Sánchez Cuenca, I. y Lledó, P. (comps.), *Artículos federalistas y antifederalistas. El debate sobre la Constitución americana*. Madrid: Alianza.

de los derechos más esenciales” (*Carta a Thomas Jefferson sobre las declaraciones de derechos*, 17 de octubre de 1778)<sup>118</sup>.

Sin embargo, las exigencias de los antifederalistas condujeron a la aprobación de las enmiendas de 1791, conocidas como la *Bill of Rights*, en las que se garantizaba, entre otras, la libertad religiosa, la libertad de palabra o la libertad de reunión pacífica de los ciudadanos y “sobre las cuales gran parte de nuestra libertad depende” (Labunski, 2006, p. 264). La libertad como idea quedaba así situada en el centro de la reflexión y de la acción política y se constreñía así la capacidad de actuación del gobierno federal, restringiéndoles competencias en contra de lo que había defendido la tradición republicana.

La progresiva definición de la idea de bien común en las colonias británicas de América había provocado que pasara de concebirse como, por un lado, el regreso a las condiciones anteriores a 1763, siempre bajo dominio de la Corona británica, a, por otro, la creación de un gobierno federal fuerte con tintes monárquicos y del que los antifederalistas temían su potencial tiránico, aunque limitado en su acción por una declaración de derechos. Dicha declaración de derechos, en la que se consolidaba la libertad como idea articuladora del discurso político, desplazó al bien común de su puesto de preeminencia, suplantando así una idea por otra e inaugurándose con ello una nueva tradición de pensamiento político. Se dejaba atrás una concepción de la política sujeta a las circunstancias por otra en que las circunstancias debían controlarse para no rebasar la frontera de los derechos.

Una no es, por lo tanto, la mera continuación de la otra, una sucesión interpretada, a menudo, casi como natural. Una concepción se impuso a la otra, primero limitándola, luego eclipsándola, hasta, por último, sustituirla plenamente, ocupando su lugar y consolidando así una tradición de pensamiento político que había nacido un siglo antes.

---

<sup>118</sup> Extraído de Madison, J. (2005). *República y libertad*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

## 8. ROUSSEAU

Jean-Jacques Rousseau es el último gran pensador político que forma parte del panteón republicano (cf. Rivero, 1998, p. 69). Así lo defiende, entre otros, Viroli, para quien “la famosa tríade” republicana está compuesta por “Cicerón, Maquiavelo y Rousseau” (Villaverde Rico, 2008, p. 15). Ruiz Ruiz, por su parte, considera a Rousseau como el último representante de la tradición republicana, cuyo ocaso sitúa en las postrimerías del siglo XVIII debido a la necesidad de adaptación de la reflexión política “a las nuevas condiciones socioeconómicas de los modernos Estados europeos” (2006, p. 417). Pocock equipara la trascendencia de Rousseau con la de Maquiavelo y sostiene que sus tesis le han valido para “ocupar un puesto entre los mayores teóricos del humanismo cívico” (2008, p. 609). Pettit, menos entusiasta con el ginebrino, siguiendo a Spitz, le incluye en la nómina de autores republicanos, aunque con reservas, subrayando que Rousseau forma parte de la tradición republicana siempre y cuando se interprete “su obra de un modo no-populista” (1999, p. 38).

En cualquier caso, los neorrepublicanos no son los únicos en reclamar la influencia de la obra de Rousseau, dado que

Resulta difícil encontrar en la historia del pensamiento un autor dotado de semejante plasticidad. No se ha insistido todavía lo suficiente sobre este carácter camaleónico del pensamiento rousiano: no sólo ha sido objeto de tergiversaciones tendenciosas, sino que ha sido identificado como precursor por casi todas las corrientes políticas desde la Revolución Francesa: anarquistas y románticos, liberales y

totalitarios, idealistas, realistas y socialistas, conservadores y revolucionarios, no han cesado de esgrimirlo como bandera o proyección de sus propios planteamientos. (Rubio-Carracedo, 2010, p. 53).

A pesar de ello, Rousseau no deja de integrarse, por derecho propio, en la tradición republicana. Pero esta inclusión no se debe tanto por ser un teórico del gobierno mixto, de la defensa de las virtudes cívicas, de la libertad como no-dominación o por el hecho de que, mientras “los teóricos del derecho natural eran sostenedores de la monarquía”, utilizando ese mismo lenguaje iusnaturalista, “Rousseau era republicano” (Viroli, 1998b, p. 20), como por defender la supremacía de la idea del bien común, idea que articula el conjunto de su obra, situándose como el valor moral nuclear que debería ordenar la sociedad y que debería regir la vida política.

Es indudable que otros valores diferentes al bien común son fundamentales en la teoría política de Rousseau, como el amor a la patria o la independencia económica, pero éstos no son más que medios, instrumentos supeditados al fin último del bien común: “quien quiere el fin quiere también los medios” (CS, II, V)<sup>119</sup>, nos dice en *El Contrato Social* y el fin de toda institución política no es otro que el bien común, dado que en ella debe prevalecer la voluntad general y “la voluntad general está siempre a favor del bien común” (EP, p. 246):

Sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común. (CS, II, I).

---

<sup>119</sup> Se utiliza CS para referirse a *El Contrato Social*, EP para el *Discurso sobre Economía Política*, Conf. para *Las Confesiones*, Ineg., para el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Corse para el *Proyecto de Constitución para Córcega* y Sciences para el *Discurso sobre las ciencias y las artes*.

Las obras políticas vienen citadas con número de libro y capítulo u otras indicaciones que faciliten su localización en sus diferentes ediciones. Además, se añade el número de página correspondiente a la edición de las obras políticas de Rousseau: (1964). *Oeuvres complètes. Vol. III. Du Contrat Social. Écrits politiques*. Paris: Gallimard. Col. La Pléiade.

La edición de la que se cita *Les Confessions* es (1980). Paris: Garnier. Como en el caso anterior, además del libro al que pertenece la cita, se señala el número de página correspondiente.

Las traducciones son propias.

Pero al margen de las interpretaciones más o menos interesadas o tendenciosas que se hayan hecho de sus textos, lo cierto es que el propio Rousseau nos ofrece la clave hermenéutica necesaria para acercarnos a sus escritos. En *Las Confesiones*, afirma que

Lanzaba mis libros al público con la certeza de haber hablado en pro del bien común, sin ninguna preocupación por el resto. (*Conf.*, IX, pp. 477-478).

El bien común se erige así en la clave de sol que preside el pentagrama de su pensamiento; es la idea vertebradora, el principio rector del cual manan el resto de ideas como subordinadas de ésta, medios, más o menos adecuados, para la consecución de un fin determinado.

Es cierto que, a juzgar por sus propias palabras, el pensamiento político de Jean-Jacques Rousseau nos ha llegado de forma fragmentaria. En *Las Confesiones* reitera en diferentes pasajes que su obra principal en el terreno de la teoría política no es sino una parte de un proyecto mucho mayor al que se refería como *Instituciones políticas* y que abandonó después de años de trabajo porque no tuvo “el coraje de continuarlo y de esperar a que estuviera terminado” (*Conf.*, X, p. 608).

Aún así, aunque se nos presente de forma fragmentaria, es fácil detectar cómo el bien común sigue imperando en su pensamiento político como principio fundamental. Y tal vez sea en el propio *Contrato Social* donde esta idea aparezca con mayor claridad. En ese pequeño trabajo, “farragoso y confuso”, del que su propio autor consideraba que “era una obra a rehacer, y que quien la entendiese por completo sería más listo que él” (Villaverde Rico, 2008, pp. 145-146)<sup>120</sup>, trata de encontrar los principios del derecho político – así se subtitula la obra –, es decir, trata de averiguar cuál es el fundamento de las convenciones sociales que posibilitan la vida política. Y en ese trabajo es donde sostiene que el fin de toda asociación política no es otro que el bien común.

---

<sup>120</sup> Se basa Villaverde Rico en las propias palabras de Rousseau “dirigidas a su editor Jean-Joseph Dusaulx, a quien le confesaba que el *Contrato* era una obra a rehacer”. No aporta más datos sobre el origen de la cita.

Partiendo de las tesis defendidas en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* y en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en los que sostenía que el paulatino desarrollo de los conocimientos, en lugar de suponer un progreso, comportaba un proceso de corrupción en el ser humano, una pérdida de la virtud natural “a medida que sus luces [las de las ciencias y las artes] se elevaban sobre nuestro horizonte” (*Sciences*, Parte I, p. 10)<sup>121</sup>, Rousseau centra la atención de su estudio en el momento en que se crea la comunidad política, a partir de un primer pacto social, un acto por el que un conjunto de individuos dispersos se constituye como pueblo, creando así un ente moral colectivo:

Un pueblo, dice Grocio, puede darse a un rey. Según Grocio, un pueblo es pues un pueblo antes de darse a un rey. Esa misma acción de darse es un acto civil, requiere una deliberación pública. Antes pues de examinar el acto por el que un pueblo elige un rey, sería bueno examinar el acto por el cual el pueblo es un pueblo. Pues este acto, siendo necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad. (CS, I, V).

Pero si el declive del ser humano empieza en el momento de constituir un pacto social, el problema que se plantea es el de cómo encontrar una forma de asociación en la que cada integrante del pacto salga beneficiado, de modo que la firma del acuerdo se presente como atractiva para cada individuo. La preocupación de Rousseau es

(...) encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la que cada uno, uniéndose a todos, no obedezca a otro que a sí mismo y se mantenga igual de libre que antes. (CS, I, VI).

---

<sup>121</sup> Para Rousseau, el declive del ser humano empieza en el mismo momento en que se sella el pacto social, pues: “al volverse sociable y esclavo, [el hombre] se vuelve débil, temeroso, rastrero, y su forma mullida y afeminada de vivir termina de enervar a la vez su fuerza y su coraje”. (*Inég.*, Parte I, p. 139).

Y la forma no es otra que la de someterse a un contrato social por el que, siendo todos los integrantes iguales entre sí, y dándose por igual al conjunto enteramente, se gane lo mismo que se cede, pero además se adquiera “más fuerza para conservar lo que se tiene” (CS, I, VI). En ese mismo instante en el que se constituye la comunidad política, nace un único “cuerpo moral y colectivo” (CS, I, VI) soberano y que tiene una voluntad propia llamada voluntad general, una voluntad “que tiende siempre a la conservación y al bienestar del conjunto y de cada parte, y que es la fuente de las leyes” y que “está siempre inclinada hacia el bien común” (EP, pp. 245-246). Rousseau llama a este nuevo ente moral y colectivo “república” o “cuerpo político” (CS, I, VI).

Una vez constituida la república, Rousseau señala que la primera y más importante consecuencia de los principios señalados es que el fin de la institución de la voluntad general es el bien común<sup>122</sup>. Esta república o comunidad política, también llamada soberano, dotada de voluntad propia, es quien ejerce la soberanía, concepto que distingue del de gobierno por cuanto el gobierno es quien ostenta el poder, y “el poder puede transmitirse, pero no la voluntad” (CS, II, I), que es el atributo fundamental del soberano. En consecuencia, cualquier forma de gobierno que se otorgue la república a sí misma, será republicana siempre y cuando respete la voluntad general y, por ende, promueva el bien común. Y si la voluntad general, en lugar de establecer un gobierno, se impone a sí misma limitaciones en su capacidad de acción – como, por ejemplo, imponerse la obligación de obedecer ciegamente y para siempre a un grupo de aristócratas –, el pacto político se deshace y la república desaparece, sus miembros rompen el contrato y vuelven a estar dispersos, como antes de formalizar el pacto. Esto se debe a que la voluntad nunca es predeterminable:

El Soberano puede decir, actualmente quiero lo que quiere un tal hombre o, al menos, lo que dice querer; pero no puede decir: lo que este hombre querrá mañana, lo querré yo también, puesto que es absurdo que la voluntad se dé a sí misma cadenas para el futuro, y

---

<sup>122</sup> “La primera y más importante consecuencia de los principios establecidos más arriba es que sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común”. (CS, II, I).



puesto que no depende de ninguna voluntad consentir con nada que sea contrario al bien del ente que quiere. Por tanto, si el pueblo promete simplemente obedecer, se disuelve por este acto, pierde su cualidad de pueblo; en el instante en que hay un amo, no existe más el Soberano, y desde entonces el cuerpo político queda destruido. (CS., II, I).

Esta idea se repite a lo largo de la obra de Rousseau, y el abuso por parte del gobierno de sus facultades, siempre que tienda a favorecer la voluntad particular por encima de la voluntad general, provocará el fin de la asociación política. Así, vuelve a insistir en este punto alertando sobre los peligros que la tensión entre voluntad particular y voluntad general entraña en el seno del gobierno:

Así como la voluntad particular actúa sin cesar contra la voluntad general, así el Gobierno hace un esfuerzo continuo contra la Soberanía. Tanto más este esfuerzo aumente, tanto más la constitución se altera, y como no hay aquí otra voluntad de cuerpo que, resistiendo a la del Príncipe, la equilibre, tarde o temprano debe suceder que el Príncipe oprima al fin al Soberano y rompa el contrato social. Este es el vicio inherente e inevitable que, desde el nacimiento del cuerpo político, tiende sin descanso a destruirlo (...). (CS, III, X).

Caen así las acusaciones vertidas contra Rousseau sobre su supuesta defensa de la democracia totalitaria, tantas veces aireada por su famosa frase en la que sostiene que se debe forzar a un ciudadano “a ser libre” (CS., I, VII). Implícito en sus palabras, y en la misma línea que Aristóteles, se comprende que toda forma de organización política que no vele por el bien común, sino por intereses particulares, deshace el pacto social. Rousseau rechaza de plano no sólo cualquier “democracia totalitaria” —si ésta se entiende como el gobierno de los muchos con vistas a su interés particular—, sino cualquier forma de gobierno que privilegie los intereses de cualquier actor por encima del bien común. Como apunta Rubio-Carracedo:

(...) el planteamiento político del Ginebrino se hace enteramente en términos de autoridad legítima, nunca de estrategias de poder

(dominación). Por lo tanto, queda excluido de antemano todo abuso estatal. (2010, pp. 67-68).

Esta idea queda apuntalada, además, por una distinción conceptual clave sobre la que no se presta toda la atención necesaria: la diferencia existente entre la «voluntad general» y la «voluntad de todos».

Para Rousseau, la voluntad general “siempre es recta y tiende siempre a la utilidad pública”, “no mira más que al interés común”, mientras que la voluntad de todos “mira al interés privado y no es más que la suma de voluntades particulares” (CS., II, III). De este modo, no sería conforme a la voluntad general una ley por la que una mayoría se diera privilegios sobre una minoría o que, directamente, la tiranizara. Toda facción, todo interés privado disfrazado de interés público, aunque sea mayoritario, cae fuera de la definición de la voluntad general:

Importa, pues, para sentar bien el enunciado de la voluntad general, que no haya sociedades parciales dentro del Estado, y que cada ciudadano opine sólo según él mismo. (CS., II, III).

Incluso en el caso de que una decisión fuera tomada unánimemente por el conjunto de una sociedad y no sólo por una mayoría, esa decisión no sería la expresión de la voluntad general si desatendiera el bien común:

La distinción entre la «voluntad de todos» y la «voluntad general» (...) trata de discriminar el auténtico interés público de los intereses particulares asociados hasta englobar, en un caso límite, la totalidad de los ciudadanos reunidos. Desde su legitimismo, Rousseau juzga necesario advertir que en tal caso no se trata de una verdadera «voluntad general», aunque incluya la «voluntad de todos» los presentes, pues se habría forjado mediante presiones, negociaciones o engaños; sólo la voluntad forjada en la deliberación libre e igual por el bien común es «general». (Rubio-Carracedo, 2010, p. 69).

Es ésta una idea que hunde sus raíces en la propia personalidad de su autor, que sentía una “mortal aversión por todo lo que se llamara partido,

facción, cábala”, lo que le había “mantenido libre, independiente, sin otras cadenas que las de los afectos de mi corazón” (*Conf.*, X, p. 580).

Realizadas estas distinciones en las que se subrayan que todo gobierno legítimo emana del Soberano y que su voluntad es general sólo cuando sigue el bien común, Rousseau señala la diferencia existente entre los actos del Soberano y los actos del gobierno. Mientras un acto de gobierno trata de asuntos concretos en los que se exige la aplicación de la norma general a un hecho particular –lo que le es propio a una magistratura–, un acto de soberanía es

una convención del cuerpo con cada uno de sus miembros; convención legítima, porque [la soberanía] tiene por base el contrato social, equitativa, porque es común a todos, útil, porque no puede tener otro objeto que el bien general, y sólida, porque tiene por garantía la fuerza pública y el poder supremo. (*CS.*, II, IV).

Y la voz del Soberano se expresa en leyes. Y por ley Rousseau entiende lo que el pueblo establece sobre el conjunto del pueblo teniéndose en cuenta sólo a sí mismo, siempre que el objeto sobre el que está expresando su voluntad sea general y las acciones que determine sean abstractas, considerando a los sujetos como cuerpo y no como individuos particulares:

Así la ley puede establecer que haya privilegios, pero no puede concederlos a título nominativo a nadie; la ley puede establecer diferentes clases de ciudadanos, asignar incluso las cualidades que darán derecho a esas clases, pero no puede nombrar a tal y tal para que sean admitidos; [la ley] puede establecer un Gobierno real y una sucesión hereditaria, pero no puede elegir un rey ni nombrar una familia real; en una palabra, toda función que se relacione a un acto individual no pertenece al poder legislativo. (*CS.*, II, VI)<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> Nótese que el establecimiento de una monarquía hereditaria está en contradicción con la imposición de obligaciones futuras a la Soberanía, ya que “es absurdo que la voluntad se dé a sí misma cadenas para el futuro” (*CS.*, II, I).

Ahora bien, si una república o cuerpo político es un ente moral y colectivo, soberano y con voluntad propia, una voluntad que siempre sigue el bien común, y anterior a la forma de gobierno de la que se dote, se sigue de esto una conclusión lógica: si un acto de voluntad general es elegir una forma de gobierno, toda forma de gobierno, –sea el poder ejercido por uno, por pocos o por muchos–, que vele por el bien común, será republicana. Y así lo señala con claridad Rousseau al decir:

Llamo, pues, República a todo Estado regido por leyes, bajo cualquier forma de administración que pueda darse: puesto que sólo entonces el interés público gobierna, y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano. (CS., II, VI).

Y en una nota a pie de página que aparece ya en la edición prínceps de *El Contrato Social*, Rousseau precisa el sentido de esta idea:

No entiendo solamente por esta palabra [república] una Aristocracia o una Democracia, sino en general todo gobierno guiado por la voluntad general, que es la ley. Para ser legítimo, no debe confundirse el Gobierno con el Soberano, sino que sea su ministro: entonces incluso la monarquía es república. (CS., II, VI).

Rousseau reproduce, casi textualmente, la definición de «república» defendida por la tradición republicana desde Aristóteles, que ya señalaba que “cuando la mayoría gobierna mirando por el bien común, *recibe el nombre común a todos los regímenes políticos: república*” (*Pol.*, 1279a)<sup>124</sup> hasta Cicerón, que se preguntaba que “si es la sabiduría quien gobierna la República, ¿qué importa que esa sabiduría resida en uno o en varios?” (*Rep.*, III, 34, 46).

Y aunque pueda esgrimirse contra esta definición de república de Rousseau que es una nota marginal, lo cierto es que esta misma idea la volvemos a encontrar en otros de sus escritos. Así, por ejemplo, en el *Proyecto*

---

<sup>124</sup> Cursivas nuestras

*de Constitución para Córcega*, sostiene que las circunstancias favorecen en la isla la instauración de un gobierno republicano democrático:

La administración menos costosa es aquélla que se estructura lo menos jerárquicamente posible y requiere del menor número de escalafones, tal es en general el estado republicano y en particular el democrático. (*Corse*, *Projet*, p. 906).

Desde ese mismo punto de vista habla de su Suiza natal al decir que:

Suiza, en general, es un país pobre y estéril. Su gobierno es por todas partes Republicano. Pero en los cantones más fértiles que otros tales como los de Berna, Soleura o Friburgo, el Gobierno es Aristocrático. En los más pobres, en aquéllos donde la cultura es más ingrata y exige un mayor trabajo, el Gobierno es Democrático. (*Corse*, *Projet*, p. 906).

La necesidad de precisar qué forma de gobierno tienen o han de tener esas repúblicas significa que Rousseau consideraba tanto una monarquía como una aristocracia o una democracia tipos de gobierno republicano. No son, pues, para Rousseau, los valores del amor a la patria, de la libertad como no-dominación, de la independencia o de la participación los que caracterizan la república, sino el fin supremo y legítimo del bien común, un fin que se puede alcanzar a través de diversos medios.

Ahora bien, si la república es un ente moral y colectivo con una voluntad propia denominada voluntad general y si esa voluntad general es la fuente de las leyes y está siempre inclinada hacia el bien común, cabría razonablemente interpretar a Rousseau como un autor que defiende el imperio de la ley, tal y como a menudo se le retrata.

Sin embargo, en su obra encontramos dos definiciones contrapuestas de «ley». Por un lado, están las leyes –o decretos–, que Rousseau concibe como convenciones sociales establecidas para la protección de los intereses de una pequeña parte privilegiada en oposición a otra parte mayoritaria y excluida; por otro, está la ley, que Rousseau entiende como el pronunciamiento de la voluntad general y, por eso mismo, conforme al bien común.

La primera acepción la encontramos en un largo pasaje de su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, en el que expone las circunstancias por las que las leyes fueron creadas. Según Rousseau, una vez rota la igualdad natural por el encadenamiento de los hombres a una sociedad recién establecida, y aparecidas ya diferencias de poder y riqueza entre sus miembros, las leyes se crean como un instrumento de dominación de los pocos sobre los muchos:

Tal fue, o debió ser, el origen de la sociedad y de las leyes, que establecieron nuevos obstáculos al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin remedio la libertad natural, fijaron para siempre la Ley de la propiedad y de la desigualdad, de una hábil usurpación hicieron un derecho irrevocable y para el provecho de algunos ambiciosos, sometieron desde entonces a todo el Género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria. (*Inég.*, Parte II, p. 178).

La segunda acepción es la que defiende en *El Contrato Social*, aunque ya apuntada en el *Discurso sobre economía política*. Allí Rousseau sostiene que la ley es el medio por el que se expresa la voluntad general, siempre y cuando esté expresándose sobre asuntos generales y no particulares. Como él mismo dice, la voluntad general, en una deliberación cualquiera en la que todos los ciudadanos participen sin velar por sus propios intereses, mirando “siempre por el bien común” (*EP.*, p. 246),

puede establecer un Gobierno monárquico y una sucesión hereditaria, pero no puede escoger un rey ni nombrar una familia real. (*CS*, II, VI).

La elección de una persona como rey o la selección de una familia como dinastía sería un acto de magistratura, “un decreto todo lo más” (*CS.*, II, II): la aplicación de una ley por parte del poder ejecutivo. Rousseau diferencia entre poderes Legislativo y Ejecutivo: uno es la voluntad, el otro el poder. Y “el poder puede delegarse, pero no la voluntad” (*CS.*, II, I). Lo propio de la voluntad es la ley, lo propio del poder, el decreto.

Así, la ley es aquel pronunciamiento de la voluntad general que no toma en consideración circunstancias particulares, estableciendo unas normas

de carácter general que, si han sido tomadas sin que intereses parciales interfieran o se impongan –lo contrario sería la voluntad de todos o de una parte, pero no la voluntad general–, serán la enunciación del bien común.

Un ejemplo clarificador de esta distinción entre actos de voluntad y actos de magistratura lo expone Rousseau con el pueblo de Atenas, del que dice que, cuando

nombraba o deponía a sus jefes, repartía honores a uno, imponía penas a otro, y por multitud de decretos particulares ejercía indistintamente todos los actos del Gobierno, el pueblo entonces ya no tenía voluntad general propiamente dicha; no actuaba más como Soberano, sino como magistrado. (CS., II, IV).

Pues bien, el imperio de la ley, del que algunos críticos hacen adalid a Rousseau, puede no encajar totalmente con lo que se puede entender hoy por imperio de la ley. En el contexto de nuestras sociedades contemporáneas, que deben respetar la neutralidad del espacio público como lugar no excluyente de acción política, sin que puedan defender determinadas ideas del bien, el imperio de la ley no es más que el respeto y el acatamiento a las normas legales –desde la Constitución hasta los reglamentos administrativos– que el ordenamiento jurídico emana, sin juzgarlas moralmente: una ley puede establecer, por ejemplo, el deterioro de las condiciones de trabajo de una minoría en provecho de una mayoría, y el imperio de la ley obliga a acatarlo. Por poner un ejemplo, si en una población de diez personas, en las que tres tienen menos de treinta años, se decidiera democráticamente que los menores de esa edad tuvieran que conseguir el alimento, prepararlo y servirlo al conjunto de esa sociedad, el precepto del imperio de la ley obligaría a acatarla y a cumplirla. No importa lo justa o injusta que sea una ley, el hecho es que hay que doblegarse ante ella.

Sin embargo, Rousseau, al señalar que la ley es el pronunciamiento de la voluntad general, que entona siempre el bien común, y que la voluntad general no puede ser la voluntad de una parte de la sociedad, por numerosa que sea, defendiendo sus intereses por encima de una idea de lo correcto, está cargando normativamente su concepción de la ley. El imperio de la ley que está defendiendo es un imperio con un sesgo moral, no neutral. Porque para

Rousseau, política y moral forman parte de un mismo espacio, por eso utiliza a veces «moral» como sinónimo de «político» y viceversa, como cuando dice, por ejemplo, que el segundo tipo de desigualdad entre los hombres “puede llamarse desigualdad moral o política” (*Inég.*, Introducción, p. 131).

Considerando estas premisas, no parece que Rousseau pueda interpretarse como un abanderado *stricto sensu* del imperio de la ley; a lo sumo, y teniendo en cuenta su definición de ley –no de decreto–, podríamos convenir en que es un defensor del constitucionalismo, siempre y cuando ese pacto constitucional fuera instituido en determinadas condiciones de no influencia de intereses de parte sobre los individuos y siempre en aras del bien común.

En cualquier caso, el imperio de la ley que defiende se presenta como un medio más en el proceso de definición, promoción y protección del bien común. O, más aún, como el imperio del bien común. Al fin y al cabo, si la ley –la verdadera ley aprobada por la voluntad general– es la enunciación del bien común, entonces, por simple transitividad, el imperio de la ley rousseauiano es el imperio del bien común.

De nuevo, encontramos cómo todo un sistema filosófico gira en torno al valor nuclear del bien común, un valor que le da sentido y en pro del cual se establecen los medios necesarios para alcanzarlo, del mismo modo que sus antecesores en la tradición de pensamiento republicana.

Aunque en relación con la neutralidad moral frente a las leyes y la posibilidad de que el Soberano apruebe leyes contra su propio bien, es obligado señalar que Rousseau le reconoce esa capacidad, señalando que es perfectamente plausible que la voluntad general establezca normas que opriman al pueblo, cuya voz no es sino la materia constitutiva de esa voluntad general:

(...) un pueblo es siempre el dueño de cambiar sus leyes, incluso las mejores, pues si le place hacerse daño a sí mismo, ¿quién tiene derecho de impedirselo? (*CS.*, II, XII).



Cabría así la posibilidad de impugnar nuestra interpretación normativa de la teoría política de Rousseau. Sin embargo, hay que señalar que esta idea está subordinada al esquema general, por cuanto la derogación de una buena ley o, llegado el caso, la aprobación de una ley por la que el soberano se hace daño a sí mismo, debe ser tomada por una asamblea en la que sus miembros no intervengan más que movidos por la utilidad pública y por el bien común. Y si el resultado de esa deliberación, en la que no intervienen facciones ni voluntades particulares, es una ley a través de la que el Soberano se inflinge a sí mismo un daño, se debe concluir que esa ley ha sido aprobada en pro del bien común. Es decir, Rousseau parece coincidir en este punto plenamente con la tradición de pensamiento republicana, que hace de las circunstancias el demiurgo que moldea el bien común y señala las decisiones que deben tomarse en consecuencia. No siempre una misma solución es el mejor remedio para una coyuntura específica. Por eso afirma que:

Mucho se ha discutido desde siempre sobre la mejor forma de gobierno, sin considerar que cada una de ellas es la mejor en ciertos casos, y la peor en otros. (CS, III, III).

Siguiendo con el ejemplo propuesto por Rousseau sobre la expresión de la voluntad popular sobre cuál ha de ser la forma de gobierno, en un momento dado puede ser que el bien común apunte a una monarquía, a una aristocracia o a una democracia. En condiciones normales, para Rousseau:

El orden mejor y más natural [es] que los más sabios gobiernen a la multitud, cuando se está seguro de que la gobiernan en provecho de la misma y no del propio. (CS, III, V).

Sin embargo, eso no significa que deba mantenerse un gobierno aristocrático electivo –Rousseau distingue tres tipos de aristocracia, natural, electiva y hereditaria, de las que dice que la mejor es la electiva– a toda costa y en todas las circunstancias. Incluso produciéndole determinado rechazo la monarquía, por cuanto la voluntad particular del único titular del gobierno tiene un mayor ascendente sobre la voluntad general (cf. CS, III, II),

pervirtiendo así su propia razón de ser –que no es otra que ejecutar las leyes emitidas por la voluntad popular y que enuncian el bien común–, el ginebrino no deja de considerar como un pronunciamiento de la voluntad general el establecimiento de un gobierno monárquico (cf. *CS.*, II, VI); e incluso de un gobierno democrático, sobre el que alerta que no es ni por asomo la mejor forma de gobierno para los hombres, pues “si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente”, sentenciando que “un gobierno tan perfecto no conviene a hombres” (*CS.*, III, IV), considera que puede ser bueno en función de las circunstancias. De hecho, esa misma perfección requerida por el gobierno democrático no le impide recomendar a los corsos que adopten esta forma de gobierno. Y la justificación no es otra que las circunstancias:

Aunque la forma de Gobierno que se da un pueblo sea más a menudo obra del azar y de la fortuna que de una verdadera elección, hay sin embargo en la naturaleza y el suelo de cada país cualidades que le hacen un Gobierno más apropiado que otro, y cada forma de Gobierno tiene una fuerza particular que arrastra a los pueblos hacia tal o tal ocupación. (*Corse*, *Projet*, p. 906).

Las circunstancias son, pues, las determinantes de las decisiones a adoptar, unas decisiones que deben encaminarse siempre al bien común.

Pero Rousseau es un autor republicano que va más allá que los demás en un punto clave: la definición del bien común. En el capítulo XI del libro II de *El Contrato Social* sostiene que

El mayor bien de todos, que debe ser el fin de todo el sistema de legislación, (...) se reduce a estos dos objetos principales, la *libertad* y la *igualdad*. La libertad porque toda dependencia particular es otro tanto de fuerza sustraída al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella. (*CS.*, II, XI).

Y unas páginas más adelante, tratando de averiguar cuál es el signo definitorio del buen gobierno, Rousseau dice:

¿Cuál es el fin de la asociación política? Es la conservación y la prosperidad de sus miembros. ¿Y cuál es el signo más seguro de que se conservan y prosperan? Es su número y su población. (CS, III, IX).

De estas afirmaciones cabría deducir que el bien común es igual al incremento –o al mantenimiento, como bien menor– del número de ciudadanos, entendiendo por tales todos aquellos miembros de la asociación política que disfrutaban de libertad y de igualdad.

Sin embargo, los conceptos de «igualdad», y sobre todo de «libertad», son especialmente complicados en el conjunto de la obra de Rousseau.

Algunos intérpretes, como Rubio-Carracedo (2010, p. 68), señalan que Rousseau distingue al menos tres tipos de libertad: la natural, la civil y la moral. Independientemente de lo que entienda por la libertad moral, para Rousseau la libertad natural es aquella libertad de la que gozaba el ser humano en el estado de naturaleza, el estadio anterior al pacto social en el que el individuo no estaba encadenado a ningún tipo de obligación, una libertad que desaparece en el mismo momento en el que se pacta el contrato social, en el que cada miembro consiente con obedecer y plegarse al mandato de la ley. Pero la desaparición de la libertad natural no significa que se extinga la libertad, puesto que con el pacto social nace otro tipo de libertad: la civil.

Cada uno dándose a todos no se da a nadie, y como no hay ningún miembro de la sociedad sobre el que se adquiera el mismo derecho que el que cede cada uno, se gana el equivalente de lo que se pierde, y más fuerza para conservar lo que se tiene. (CS, I, VI).

Pero que la libertad forme parte del bien común no quiere decir que la libertad sea en sí misma el bien común, puesto que éste también se compone, al entender de Rousseau, de igualdad. Y al no precisar las proporciones de una y de otra, al defender que toda forma de gobierno es buena y es mala, en función de unas circunstancias siempre cambiantes, no puede afirmarse que la libertad sea, en consecuencia, el eje del pensamiento del ginebrino, por mucha que sea la importancia que le concede en cada uno de sus escritos. Es más, la propia enunciación de que la libertad forma parte del bien común ya indica

que es sólo una parte de un todo diferente y superior. Por lo tanto, sólo cabe concluir que la idea central, el valor normativo fundamental del pensamiento rousseauniano, es el bien común, fin último al que se supedita cualquier medio disponible, desde la participación ciudadana hasta el amor a la patria, desde la autarquía que recomienda a los corsos en el *Proyecto de Constitución para Córcega* hasta la defensa de una religión civil favorable al Estado.

En vista de todo lo anterior, se puede decir que Rousseau forma parte de la tradición republicana por los mismos motivos por los que la integran los demás autores estudiados: la prioridad absoluta del bien común sobre cualquier otro valor, una prioridad que, en su caso particular, puede describirse como la defensa absoluta del imperio de la ley, pero de una ley entendida únicamente como encarnación del bien común, por lo que el sintagma «imperio de la ley» puede transformarse en el más claro «imperio del bien común».

Como señala García Jurado, los pensamientos de Maquiavelo y de Rousseau tienen en común la anteposición “[d]el bien del Estado, [d]el bien público, al bien del individuo”, pero señala que el ginebrino lleva “esta exigencia todavía más lejos” (2012, pp. 125-126). En este sentido, sólo cabe estar de acuerdo con esta afirmación y subrayar que la prioridad del bien común es, quizás, en el caso de Rousseau, más pronunciada que en el resto de los integrantes de la tradición republicana estudiados hasta aquí.

## 9. CARACTERIZACIÓN DEL REPUBLICANISMO

La tradición republicana, tal y como se ha expuesto a través de la interpretación de los textos de sus autores más representativos, se configura como la teoría política que hace de la defensa y de la promoción del bien común su idea nuclear. Esto supone que el bien común no sólo es el *fin* de todas las propuestas ofrecidas por los diferentes integrantes de la tradición – propuestas entendidas como meros *medios* para la consecución de ese fin–, sino que se erige como el valor fundamental de la misma, aquél que debe tener prioridad sobre el resto de valores en caso de conflicto entre ellos, ya sean éstos la libertad, la virtud, la participación ciudadana en política, la idea de comunidad o la defensa de la democracia o de cualquier otra forma de gobierno.

Sin embargo, los neorrepublicanos –neorromanos y neoatenienses– interpretan como *fin*es algunos de los *medios* que propone la tradición republicana y, sobre la base de esa interpretación parcial del republicanismo, ofrecen sus propias propuestas normativas. Así, el neorrepublicano fuerte o neoateniense pone el acento en la virtud política, en la participación o en la pertenencia a la comunidad, mientras que el neorrepublicano instrumental subraya la centralidad de la libertad como valor articulador del paradigma republicano. En ambos casos, de acuerdo con nuestra interpretación, toman la parte por el todo, desvirtuando el mensaje republicano.

Ahora bien, considerando las propuestas republicanas como meros *medios*, se aprecia claramente que la pertinencia y la idoneidad dependen de la adecuación de cada una de ellas a la consecución del *fin* perseguido en función

de las circunstancias. Por esa razón, *medios* como la libertad —entendida de cualquier manera—, la participación ciudadana, el gobierno mixto, la virtud o la democracia son siempre aducidos si las circunstancias lo aconsejan, y son siempre descartados si el contexto inmediato sugiere que su aplicación no es una opción adecuada para alcanzar el objetivo perseguido, lo que supone una instrumentalización de las diferentes propuestas que conduce a que, en apariencia, un autor defienda al mismo tiempo una postura y su contraria. Esto, que desde casi todos los puntos de vista es una contradicción, no lo es —o lo es sólo aparentemente— si tenemos en mente cuál es el fin que se persigue y consideramos los elementos contextuales que determinan que un autor apoye, en determinadas ocasiones, una medida y, en otras, deje de hacerlo.

Una vez sentado que el «bien común» es el valor nuclear del republicanismo, lo procedente sería ofrecer una definición clara y unívoca del mismo. Pero, más allá de la que esboza Rousseau en *El Contrato Social*, lo cierto es que no se puede definir de ninguna manera, salvo que sostengamos que la indefinición misma del bien común sea su propia definición, algo sobre lo que, de algún modo, ya alertaba Herbert Spencer, cuando denunciaba que

Los filósofos políticos definen normalmente el gobierno, como objeto de su investigación, como proveedor del "bien general". Pero esto equivale prácticamente a no definirlo de ninguna manera —si por definición entendemos una descripción en la que los límites de la cosa descrita son señalados—. Es necesario para la propia naturaleza de la definición que las palabras en las que se expresa tengan un determinado significado, pero la expresión "bien general" es de un carácter demasiado incierto, una cosa enteramente sujeta a la opinión, que no existe acción alguna de gobierno que no pueda defenderse como el cumplimiento de sus deberes. ¿No han sido aprobadas acaso todas nuestras leyes, sean realmente redactadas en pro del beneficio público o lo sean en favor del engrandecimiento de una parte de la sociedad, bajo el alegato de estar promocionando el "bien general"? ¿Y es probable que algún gobierno, ora egoísta, ora tiránico, sea tan descarado como para aprobar leyes con algún otro propósito? (*The Proper Sphere of Government*, Letter II)<sup>125</sup>.

---

<sup>125</sup> Como en casos anteriores, y por la brevedad del texto, se prefiere citar el origen del texto para facilitar su localización en las diferentes ediciones. En cualquier caso, la edición con la

La imposibilidad de definir el bien común es un obstáculo con el que ya se topó Cicerón en *De Republica* <sup>126</sup> y ante el que solamente Rousseau, como ya se ha apuntado, se atreve a aventurar algo parecido a una definición en la que sostiene que sus elementos constitutivos son “la *libertad* y la *igualdad*” (CS., II, XI).

Sin embargo, y sin ánimo de ofrecer ninguna definición, lo que sí se puede caracterizar son algunos rasgos de la idea de bien común, conforme la conceptualiza la tradición republicana.

El primer rasgo de la caracterización del «bien común» es su mutabilidad, una mutabilidad que tiene su razón de ser en la contingencia. Y esa misma contingencia es lo único que puede acotar y sustanciar la idea de «bien». El «bien», de acuerdo con lo defendido por el republicanismo, dibuja su perfil en el maremágnum de las circunstancias, unas circunstancias que son siempre cambiantes, por lo que el propio «bien común» puede adoptar diferentes formas: a veces será la renuncia a la participación política por parte de la mayoría de los ciudadanos y a veces será la implicación personal de cada ciudadano en la gestión de lo público.

En segundo lugar, el «bien común» es, como su propio adjetivo lo califica, «común». Y con «común» se refiere a dos realidades: que es de todos los miembros de la sociedad y que corresponde a la esfera pública.

Considerando el republicanismo que la sociedad está compuesta por diferentes partes –el uno, los pocos y los muchos–, el bien común, sea lo que sea, debe beneficiar a todas y cada una de las partes de la sociedad. En este sentido, no serían admisibles decisiones parciales o que privilegien a unos en

---

que se trabaja es Spencer, H., 1981. *The Man Versus The State*. Indianapolis: Liberty Classics, pp. 187-188.

<sup>126</sup> El fragmento al que nos referimos, como en otras ocasiones, nos ha llegado por tradición indirecta. A través de Lactancio sabemos que Furio sostiene que el bien es el interés egoísta e injusto de cada parte (“Y nosotros mismos, los más justos de los hombres, no permitimos a los pueblos transalpinos plantar vides y olivos, con el fin de dar más valor a nuestros olivares y viñedos” *Rep.*, III, 9, 16) y que Lelio le contesta sosteniendo que el bien es uno y universal. Sin embargo, esos argumentos “agudos y mordaces (...) Marco Tulio no pudo refutarlos. Efectivamente, si bien Cicerón presenta a Lelio respondiendo a Furio como defensor del bien en este punto, sin embargo deja estos argumentos sin refutar, como si se tratase de una fosa (...)”. (*Ins. Div.*, V, 16, 13).

detrimento de otros<sup>127</sup>. Del mismo modo, «común» se refiere a lo que los miembros de la sociedad tienen en común, es decir, lo público. Así, no podría ser considerado un bien común un beneficio que se procurara a las diferentes partes constitutivas de la sociedad en el ámbito privado.

Con estas premisas, el bien común se caracteriza como un conjunto vacío que puede albergar en su interior los más diferentes conceptos –en función de las circunstancias– y cuya atención y preocupación se centra en el ámbito público, sobre el que debe recaer el beneficio producido, sin exclusión de ninguna de las partes de la sociedad.

Expuesto todo lo anterior, se debe avanzar que las interpretaciones neorreplicanas que centran su atención en un solo aspecto o valor parcial –*medio*– del republicanismo serían fácilmente impugnables desde la interpretación teleológica propuesta.

Es el caso, por ejemplo, del valor de la libertad, clave de bóveda de la interpretación neorreplicana instrumental. Según ésta, la libertad es el valor articulador de la tradición, su *ultima ratio* y el fin al que debe tender toda organización política.

Sin embargo, la mayoría de los autores inscritos en la tradición republicana, como se ha visto, están dispuestos a sacrificar la libertad en pro del bien común.

Partiendo de la base de que la monarquía es una forma de gobierno en la que al pueblo “le faltan muchas cosas, y en primer lugar la libertad” (Cicerón, *Rep.*, II, 23, 43), toda defensa que los pensadores republicanos hagan de esta forma de gobierno compromete la interpretación neorreplicana instrumental. Y entre los que hacen esa defensa se puede contar, entre otros, a Aristóteles, a Polibio, al propio Cicerón, a Maquiavelo, a Harrington y a Rousseau.

Aristóteles, como ya se ha explicado extensamente, defiende que es injusto someter al arbitrio de los muchos a uno que sobresalga tanto en virtud que la suma de las virtudes de los demás no alcance la de éste. Y, llegado el

---

<sup>127</sup> Ni siquiera, podríamos aventurarnos a decir, que beneficien a unos sin beneficiar, aunque sea indirectamente, al resto, excluyendo así tesis próximas a las del óptimo paretiano.



caso de contar en la comunidad política con alguien tan virtuoso, lo justo sería concederle el mando de la comunidad, dado que su acción de gobierno, va de suyo, redundaría en un incremento del bien común.

Polibio, por su parte, elogia la capacidad del pueblo romano de adoptar costumbres foráneas siempre que éstas sean mejores que las suyas, incluyendo en ellas, claro está, la forma de gobierno, con lo que está tácitamente renunciando a la defensa cerrada de una determinada forma de gobierno, incluso a la del gobierno mixto que tanto aplaude.

Cicerón es, junto a Rousseau, el que más claramente sostiene que una monarquía es una forma de gobierno republicana, y no sólo una lectura textual de *De Republica* lo evidencia, sino que una interpretación contextual también convendría en ello, pues su redacción se enmarca en un ambiente cada vez más tenso y peligroso para el mantenimiento de la forma de gobierno que Roma había tenido hasta entonces debido al enfrentamiento entre Julio César y Pompeyo. En esas circunstancias, Cicerón aboga por

una solución de compromiso: un Estado, una fórmula política de gobierno en la que un primer ciudadano se convierte en primer gobernante, que por sus méritos se han ganado el respeto de todos (*auctoritas*) y que conlleva el mantenimiento armónico de la república. (Arce, 2010, p. 194).

El mando de la república recaería en el uno, y eso no le impediría seguir siendo considerada una república:

A este respecto es conveniente insistir en que para Cicerón no existe *res publica* ni *populus* si no están gobernados con justicia. Cualquier otro régimen político es falso y no merece el nombre de tal. Monarquía, aristocracia y democracia, siempre y cuando sean o estén basadas en el respeto a la justicia, son los verdaderos «estados», la verdadera *res publica*. (Arce, 2010, p. 197).

Maquiavelo y, en su estela, Harrington, sostienen que es necesaria la intervención del uno en determinadas situaciones para el establecimiento y/o

el mantenimiento de las repúblicas así como para el restablecimiento de sus principios.

Lo mismo cabe decir de la participación ciudadana, de la centralidad de la virtud o de la defensa de la democracia que los intérpretes neorrepblicanos fuertes suelen atribuir a la tradición republicana. Todos y cada uno de esos valores decaen frente a las exigencias del bien común. Y ni qué decir tiene la idea del gobierno mixto: como se ha visto, siendo el gobierno mixto el resultado de la suma o de la combinación de las tres formas simples de gobierno, si el republicanismo defendiera como *fin* el gobierno mixto, nunca admitiría que cualquier forma de gobierno simple fuera republicana, lo que recurrentemente hacen los autores integrantes de esta tradición de pensamiento político.

No caben, pues, afirmaciones del tipo: “el republicanismo es una teoría política y democrática bien conocida” (Besson & Martí, 2009, p. 3), o el republicanismo es “una teoría de la libertad política que considera la participación de los ciudadanos en las deliberaciones soberanas necesaria para defender la libertad” (Viroli, 2002a, p. 4): el republicanismo es una teoría política del bien común o, lo que es lo mismo, una teoría política de la gestión de la contingencia. Y si partimos de la premisa de que «política» es un “instrumento de debate y de acción colectiva que se da una comunidad para regular los conflictos de intereses (...)” (Généreux, 2011, p. 45) –es decir, se ocupa de la gestión del conflicto social–, y no es un medio diseñado para alcanzar un fin predeterminado –por ejemplo, un incremento neto de la libertad individual de cada ciudadano o la perfecta integración del individuo en la comunidad–, podemos afirmar con propiedad que el republicanismo es una teoría política en cuanto tal; mientras que otras teorías que se califican de políticas y que establecen un fin predeterminado para la colectividad al margen de la contingencia no dejan de ser proyectos de organización social finibles.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> En su *Teoría general de la política*, Bobbio expone que la política no puede ser definida por el fin que persigue: “Una vez señalado como elemento específico de la política el medio del que se sirve”, dice, “se hacen inútiles las tradicionales definiciones teleológicas que tratan de definir la política mediante el fin o los fines que persigue. Respecto al fin de la política, lo único que puede decirse es que, si el poder político es, justamente en razón del monopolio de la fuerza, el poder supremo de un determinado grupo social, los fines

De algún modo, y versionando el ejemplo de James Harrington de las niñas y el pastel, podríamos hacer este símil para explicar claramente en qué consiste el republicanismo: estamos en julio y tres niñas –o tres niños– entran en una pastelería. Cada niña encarna una corriente de pensamiento político –por ejemplo, liberal, comunitaria y republicana– y cada sabor de pastel un valor cualquiera –libertad, democracia, pertenencia a la comunidad,...–. La primera niña, a la pregunta de qué pastel quiere coger, contesta sin dudar: “El de chocolate”. Ella es la niña liberal y el chocolate es la idea de libertad. En consecuencia, le es indiferente el resto de dulces y pasteles. La segunda niña encarna el comunitarismo. Siendo el pastel de manzana con canela el pastel que le prepara su madre siguiendo la receta de su abuela –que, a su vez, la aprendió de su propia abuela–, tampoco duda y contesta: “El de manzana con canela”. Como a la primera niña, el resto de pasteles le son indiferentes: tiene claro qué es lo que quiere y sabe que comiéndose el pastel de manzana con canela no sólo está eligiendo un pastel exquisito, sino que, además, está eligiendo el pastel típico de su comunidad. La tercera es la niña republicana. La pregunta se repite. Pero la respuesta se hace esperar. Antes de contestar pasea la vista por todo el escaparate y se deleita con todos los dulces: se fija en el color y la densidad del almíbar de algunos pasteles, pregunta con qué porcentaje de azúcar y de fruta ha sido preparada la mermelada de albaricoque de la tarta Sacher que está expuesta en el escaparate, trata de recordar si el verano anterior hubo albaricoques buenos –grandes y jugosos– o si la cosecha no fue del todo buena e incluso pregunta por el origen de las semillas de cacao –Madagascar, Ecuador, Santo Tomé,...– con las que se ha preparado el chocolate de las diferentes tartas y, después de un rato, antes de contestar, pregunta por fin a la pastelera: “Estoy segura de que todos están muy buenos,

---

perseguidos por los actos de los políticos son los fines que, en cada momento, se consideran preeminentes para un determinado grupo social (o para la clase dominante de dicho grupo social). Por poner algún ejemplo, en tiempos de luchas civiles y sociales, la unidad del Estado, la concordia, la paz, el orden público, etc.; en tiempos de paz interior y exterior, el bienestar, la prosperidad o, directamente, la potencia; en tiempos de opresión por parte de un gobierno despótico, la conquista de los derechos civiles y políticos; en tiempos de dependencia de una potencia extranjera, la independencia nacional. Lo cual quiere decir que no existen fines de la política de una vez y para siempre, y mucho menos un fin que los incluya a todos que pueda ser considerado el fin de la política. Los fines de la política son tantos como metas un grupo organizado se propone, según el tiempo y las circunstancias. Esta insistencia sobre el medio antes que sobre el fin se corresponde, en todo caso, con la *communis opinio* de los teóricos del Estado, que excluyen los fines de los así llamados elementos constitutivos del Estado”. (2003, p. 183).

pero ¿cuál es el mejor?” mientras señala con la mano y con la cabeza indistintamente a izquierda y derecha. Y, después de una breve hesitación, por fin contesta la pastelera: “La de fresas del bosque: estamos en temporada y he ido a recogerlas esta mañana. Están dulces y tiernas, en su punto justo. Y la nata y la mantequilla están preparadas a base de leche cruda de vaca ordeñada esta mañana”. La niña republicana por fin se ha decidido y contesta: “Entonces quiero el de fresas silvestres con nata”.

Tres meses más tarde se reproduce la escena. Vuelve a ser el turno de la niña liberal y vuelve a escoger el pastel de chocolate. Tiene claro que, para ella, lo mejor del mundo es el chocolate sea invierno o sea verano. A su vez, la niña comunitarista vuelve a pedir su tarta de manzana con canela: no hay nada mejor que saborear el pastel de toda la vida. Por último, la niña republicana tiene que decidir qué pastel tomará y, después de volver a deleitarse con todos los pasteles expuestos, pregunta a la pastelera: “Y ahora, ¿cuál es el mejor?”. Y ella le contesta: “Estamos en plena temporada de frutos secos. Si yo fuera tú, cogería el bizcocho con nueces, almendras y avellanas relleno de confitura de ciruela”. “Entonces”, contesta, “cogeré ése”.

El mejor pastel es siempre el bien común, y su definición depende siempre de las circunstancias. La niña republicana escoge su pastel con la misma prudencia que Aristóteles emitía un juicio sobre la monarquía. Como observa Algernon Sidney:

Aristóteles difícilmente se lanza a dar una opinión general a favor de la monarquía, como si ésta fuera la mejor forma de gobierno o, para decir la verdad, nunca lo hace. Él usa mucha más cautela, propone condiciones y limitaciones y no toma ninguna decisión sino en función de las circunstancias. (*Discourses on government*, Chap. II, Sect. X).<sup>129</sup>

Pero —y eso es lo que no termina de decir Sidney—, no la rechaza como algo inviable: al contrario, deja siempre margen para recurrir a ella, en función de las circunstancias. Que el republicanismo sea una teoría política que

---

<sup>129</sup> “Aristotle was not simply for monarchy or against popular government; but approved or disapproved of either according to circumstances”. (1704, p. 90).

privilegia el bien común –razón por la que no defiende una forma de gobierno concreta, sino aquella que mejor se adecua al fin perseguido en unas circunstancias determinadas– no es una idea que se circunscriba a la producción de los integrantes de la propia tradición republicana. Así lo evidencia el hecho de que, a lo largo de la historia de las ideas políticas, otros autores que no se inscriben en esta tradición, en sus escritos, al utilizar el término de «república», rápidamente lo apellidan para señalar de qué tipo de república están hablando, lo que da a entender que no hay una forma de gobierno determinada asociada a la «república», sino una carga normativa. Y aunque la calificación de república sea menos frecuente en el caso de la monarquía, eso no es óbice para seguir sosteniendo que el núcleo del republicanismo es el bien común, –máxime cuando, como se ha visto, miembros de la propia tradición, mayoritariamente ingleses (cf. Ruiz Ruiz, 2006, p. 181), no se oponían a la monarquía como forma de gobierno–.

Así, por ejemplo, John Stuart Mill, en *Sobre la libertad*, necesita precisar cuál es el tipo de república que “llegó por entonces a ocupar una amplia extensión de la tierra”, y no es otra que una “república democrática” (*On Liberty*, Introducción)<sup>130</sup>. Tocqueville, por su parte, también distingue dos especies en el género de las repúblicas. Por eso señala que “Inglaterra constituye en realidad una república aristocrática” (*Democracia en América*, I, Parte II, cap. VIII, «Du jury aux États-Unis considéré comme institution politique»)<sup>131</sup>, del mismo modo que en el capítulo IX de esa misma segunda parte de *De la Democracia en América* se titula “De las causas principales que tienden a mantener la república democrática en los Estados Unidos”, capítulo en el que, reiteradamente, utiliza el sintagma “república democrática”<sup>132</sup>.

Montesquieu también sostiene que «república» es un género con diferentes especies: así, y aunque excluya expresamente la monarquía como forma republicana, sostiene en el capítulo II del libro II de *Del espíritu de las leyes*, titulado “Del Gobierno republicano y de las leyes relativas a la democracia”:

---

<sup>130</sup> (1996, p. 66).

<sup>131</sup> (1981, p. 374)

<sup>132</sup> (1981, p. 379 y ss).

Si el pueblo entero es, en la República, dueño del poder soberano, estamos ante una *democracia*; si el poder soberano está en manos de una parte del pueblo, se trata de una *aristocracia*.<sup>133</sup>

Esta clasificación de Montesquieu es la que, más tarde, seguirá Adam Ferguson, que dice en la sección X de la I Parte del *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*:

Los antiguos filósofos admitían comúnmente tres tipos de gobierno: la democracia, la aristocracia y el despotismo. Su atención se centraba principalmente en las variantes del gobierno republicano.<sup>134</sup>

Pufendorf también se mantiene fiel a la clasificación de las diferentes formas de gobierno como republicanas siempre y cuando sean rectas. En el apartado III del Capítulo VIII –titulado “De formis rerrumpublicarum” – del libro II de *De officio hominis* se puede leer:

Tres son las formas regulares de Estado. La primera, cuando la autoridad suprema está en manos de un solo hombre, y se llama monarquía. La segunda, cuando la autoridad suprema está en el consejo que está integrado sólo por ciudadanos escogidos, y se llama aristocracia. La tercera, cuando la autoridad suprema está en manos de un consejo que está integrado por todos los cabeza de familia, y se llama democracia. En la primera, quien tiene el poder se llama monarca; en la segunda, aristócrata; en la tercera, pueblo.<sup>135</sup>

Bodino también considera que el objetivo de una república es el bien común<sup>136</sup> y sostiene además que la monarquía es una forma republicana. En *Los seis libros de la República* se puede leer en el Prefacio:

---

<sup>133</sup> (1987, pp. 11-12).

<sup>134</sup> (1995, p. 66).

<sup>135</sup> (2002, p. 130).

<sup>136</sup> Define república como el “recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano” (1986, p. 9).

Puesto que la conservación de los reinos e imperios, y de todos los pueblos, depende, después de Dios, de los buenos príncipes y sabios gobernantes, es justo, Monseñor, que cada uno les ayude a conservar su poder, a ejecutar sus santas leyes o a llevar sus súbditos a la obediencia, mediante máximas y escritos de los que resultes el bien común de todos en general y de cada uno en particular.<sup>137</sup>

Sobre estos extremos también coincide Francisco de Vitoria, para quien la finalidad de la república es la de mantenerse unido por el bien común, y esa república tiene el derecho de otorgarse un rey como forma de gobierno. Así al menos se colige de la siguiente cita extraída del capítulo 7 de la I Parte de *De potestate civili*:

(...) ciertamente no hay ninguna razón por la que la república no pueda esgrimir este poder ante sus ciudadanos como miembros suyos para la integridad de la comunidad y salvaguarda del bien público. (...) la república, como consta por el uso y la costumbre, tiene autoridad para dar muerte a un hombre. (...) Y (...) este poder reside principalmente en los reyes, a quienes la república les encomienda hacer sus veces.<sup>138</sup>

Otro ejemplo más –el último que se pone, aunque son muchos más los que existen– es el de Lipsio, que, siguiendo a Tácito, coincide con él en que existen tres tipos de repúblicas, de cuya mescolanza puede originarse un cuarto tipo. Sobre la pregunta de qué forma de gobierno es la mejor, dice en el capítulo II del libro II del *Politicorum*:

Pero cuál de ellas sea la mejor, días ha que está puesto en disputa. Nuestro autor parece quererlo determinar, y por otra parte no concluye. La forma (dice) de república que está compuesta de las tres es más fácil de alabar que de establecer, y si se establece, no puede

---

<sup>137</sup> (1986, p. 3).

<sup>138</sup> (Vitoria, 1998, pp. 15-16).

durar. Yo, si no fuere con mayor verdad, hablaré al menos más claro, prefiriendo llanamente el principado.<sup>139</sup>

En resumen, el republicanismo se configura como la teoría política que hace del bien común su *fin*, su idea fundamental, vertebradora del resto de propuestas, en aras del cual concibe disponer cualquier *medio* necesario y sacrificar cualquier otro valor normativo. Extrapolando lo que dice Pocock de la concepción política de Maquiavelo al conjunto del republicanismo, esta tradición de pensamiento se caracteriza por ser “el arte de hacer frente a los eventos contingentes” (Pocock, 2008, p. 245).

Ahora bien, esta conclusión general del republicanismo se apoya en una abstracción que descontextualiza la producción concreta de cada obra de sus coordenadas más inmediatas. Aunque “todo fenómeno intelectual está irremisiblemente ligado a condiciones sociales subyacentes o a otros condicionamientos históricos” y deban prevalecer “las ligaduras del contexto inmediato (...) sobre el supuesto valor atemporal de algunos textos” (Vallespín, 2010, p. 27), lo cierto es que la tradición republicana se construye alrededor de textos que trascienden su inmediatez histórica en la medida en que ofrecen soluciones muy generales partiendo de problemas concretos y con las que nadie, en principio, debería estar en desacuerdo, puesto que parece siempre lo más indicado elegir lo mejor, en función de las circunstancias. Esa peculiaridad del republicanismo es la que permite a autores tan distanciados en el tiempo y en el espacio mantener una especie de “diálogo ininterrumpido” (Vallespín, 2010, p. 26). Aunque, más que un diálogo, en el caso republicano, puede decirse que sus integrantes tararean una misma melodía, con ligeras variaciones, en diferentes tiempos y lugares. O, yendo un paso más allá, puede decirse que forman parte de un mismo coro que canta diacrónicamente.

En cualquier caso, la conclusión fundamental es que, por todas las razones esgrimidas en los diferentes análisis de las obras de los pensadores estudiados, el republicanismo se configura como una teoría política del bien común, que hace de este valor el centro de su preocupación intelectual y a cuya promoción dedica todas las propuestas que ofrece en calidad de medios dirigidos a la consecución de este fin.

---

<sup>139</sup> (1997, p. 35).



### **III. NEORREPUBLICANISMO**

## 1. INTRODUCCIÓN

El neorrepblicanismo, ya lo hemos dicho, es aquel conjunto de propuestas normativas generadas a partir de las diferentes interpretaciones que se han venido haciendo en los últimos años de la tradición republicana. En particular, el neorrepblicanismo intrumental es el conjunto de propuestas normativas que, enlazando con el republicanismo, se han venido planteando en el seno del debate de la teoría política contemporánea y que ponen la idea de libertad –una idea de libertad de ascendencia republicana concebida *a priori* de forma distinta a la liberal– en el centro de su reflexión y de sus teorías.

Pero para comprender en su justa medida las propuestas neorrepblicanas, es necesario esbozar cuál es el contexto en el que se han formulado y frente a qué posicionamientos teóricos se sitúa. Y ese contexto es el del debate entre liberales y comunitaristas de finales del siglo XX, un debate del que se puede decir que tiene su origen en la publicación de *Teoría de la Justicia*, de John Rawls, en 1971.

La significación de *Teoría de la Justicia* en la teoría política contemporánea es enorme. No en vano, los tópicos sobre la disciplina y su desarrollo a lo largo del siglo XX afirman

1. Que las décadas de los cincuenta y los sesenta han marcado la decadencia –e incluso la muerte– de la filosofía política, mientras que las décadas de los setenta y los ochenta han asistido a su resurrección.

2. Que esta resurrección se debió a, o al menos estuvo estimulada por, el aumento abrupto del nivel de enfrentamiento político e ideológico que trajeron aparejado la guerra de Vietnam y la Nueva Izquierda.
3. Que la *Teoría de la justicia* de Rawls marcó un punto de inflexión importante, que simboliza el resurgimiento de la filosofía política. (Parekh, 1996, p. 6).

Sin entrar a juzgar si estas afirmaciones son ciertas o no –ya se dedica a ello Parekh en el artículo citado–, lo cierto es que la centralidad de *Teoría de la Justicia* está fuera de toda duda. Esto no significa que la teoría política contemporánea suscriba las tesis que se exponen en el libro de Rawls; simplemente supone reconocer que su propuesta

domina el ámbito de la discusión, no en el sentido de proporcionar un acuerdo, ya que muy pocas personas están totalmente de acuerdo con ella, sino en el sentido de que los teóricos posteriores se han definido por oposición a Rawls. Explican su teoría contrastándola con la de Rawls. (Kymlicka, 1995, p. 65).

Ésta es la razón fundamental por la que la propuesta de Rawls es relevante para el desarrollo del neorrepblicanismo.

En *Teoría de la Justicia*, Rawls trata de descubrir cuál es –o cuáles son– el principio normativo que debería articular una sociedad para que ésta pueda ser considerada justa. Para ello, diseña un escenario contrafáctico en el que los futuros miembros de esa sociedad portan un velo de ignorancia que les impide saber de sí mismos cualquier dato –su identidad, su edad, su género, el lugar que ocuparán en la sociedad, qué talentos y destrezas tienen, de qué nivel de riqueza disponen o dispondrán,...–, de modo que se pueda afirmar que las conclusiones a las que lleguen a lo largo del debate que mantengan serán universalmente aceptables y aceptadas, puesto que cada uno habrá tenido poderosas razones para perseguir la instauración de una sociedad que limite las injusticias y maximice las opciones de cada miembro de ocupar cualquier espacio social determinado, considerándose así una sociedad justa.

De forma muy resumida, la conclusión a la que llega, es que

Todos los bienes sociales primarios –libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo–, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados. (Rawls, 1985, p. 341)<sup>140</sup>.

Sin embargo, no todos los bienes sociales primarios tiene la misma importancia, por lo que deben ser ordenados de algún modo. Así, el primer principio de justicia, que consiste en que “cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos” (Rawls, 1985, p. 340)<sup>141</sup>, debe ser prioritario.

La importancia del disfrute de libertad por parte de los ciudadanos es tal que, en definitiva, se convierte en el principio rector de la sociedad. Y esto es así porque se asume que los individuos deben ser libres para elegir sus propios fines o, *sensu contrario*, que la sociedad política no debe presuponer ningún fin particular que suponga un obstáculo para el disfrute del “más amplio sistema total de libertades básicas” (Rawls, 1985, p. 341)<sup>142</sup>.

Es lo que Rawls llama la “prioridad de la libertad”, una prioridad de la libertad que contrasta fuertemente con la prioridad absoluta concedida por el republicanismo al bien común. En sus propias palabras, tal y como definió este concepto en la Conferencia Tanner ofrecida en abril de 1981 en la Universidad de Michigan, la prioridad de la libertad

(...) significa que el primer principio de justicia otorga a las libertades básicas, formuladas por una lista, un *status* especial. Tienen un peso absoluto con respecto a las razones del bien público y de los valores perfeccionistas. Por ejemplo, no pueden negarse libertades políticas iguales a determinados grupos sociales sobre la base de que el hecho de que gocen de estas libertades pueda permitirles bloquear las políticas necesarias para la eficiencia y el crecimiento económico. Tampoco podría justificarse un servicio discriminatorio selectivo (en tiempo de guerra) sobre la base de que es la forma socialmente menos

---

<sup>140</sup> *Teoría de la Justicia*, Segunda Parte, Cap. V, 46.

<sup>141</sup> Id.

<sup>142</sup> Id.

desventajosa de formar un ejército. Mediante consideraciones de este tipo no pueden invalidarse las exigencias de las libertades básicas. (Rawls, 1990, p. 37).

Esta rigidez en la priorización de la libertad al margen de cualquier consideración de las circunstancias marca la distancia para con el republicanismo. Y es que, como insiste una vez más,

La prioridad de la libertad implica en la práctica que sólo puede limitarse o negarse una libertad básica en razón de una o más libertades básicas restantes, y nunca, como dije, por razones de bien público o valores perfeccionistas. (Rawls, 1990, p. 37).

De esta afirmación mana la defensa, en última instancia, del “principio central del liberalismo: la neutralidad del Estado” (Mouffe, 1996, p. 171), un Estado que no debe defender ningún fin ni ninguna concepción del bien predeterminada, permitiendo que cada individuo establezca para sí y en plena libertad sus propios fines. Una premisa subyace en esta defensa de la neutralidad del Estado y es que no existe un fin natural del ser humano –como sí defendía, por ejemplo, Aristóteles, para quien un individuo se realiza llevando a cabo una actividad determinada, alcanzando el fin para el que está naturalmente diseñado–. Quien mejor describe esta idea es Michael Sandel. Según él, para el liberalismo rawlsiano,

una sociedad justa no pretende promover ningún fin particular, sino que permite a sus ciudadanos perseguir sus propios fines de forma compatible con una libertad similar para todos; por lo tanto, debe regirse por principios que no presupongan ninguna concepción de lo bueno. (...). En otras palabras, este liberalismo afirma que lo que hace que una sociedad justa sea justa no es el *telos*, propósito o fin hacia el que tiende, sino justamente su rechazo a elegir por anticipado entre diferentes propósitos o fines en pugna. (2004, p. 76).

Y esa defensa de la neutralidad del Estado y de la inexistencia de fines predeterminados será el objeto de la crítica comunitarista al liberalismo rawlsiano.

Es a Sandel a quien le debemos la formulación más precisa de esta crítica. En el artículo, ya clásico, citado más arriba, sostiene que el planteamiento de Rawls y de la posición original permite averiguar cuáles son los principios de justicia sin presuponer ningún fin en particular. Sin embargo, señala que esa asepsia en cuanto a los fines no lo es tanto en relación a la concepción que tiene inscrita, *a priori*, del ser humano; al fin y al cabo, lo que sí presupone la posición original

es una cierta concepción de la persona, de cómo debemos ser si somos seres para quienes la justicia es la primera virtud. Ésta es la concepción del yo desvinculado, un yo entendido como anterior e independiente de propósitos y fines. (2004, p. 81).

Lo que Sandel está denunciando es que la concepción liberal del individuo no toma en consideración los lazos morales que pueden unirle con una comunidad en particular *a priori*, de modo que se le está cercenando la posibilidad de definirse como individuo en función de unos fines preexistentes (2004, p. 82) y que forman parte de la comunidad en la que ese individuo está integrado desde su nacimiento. Para los comunitaristas, en definitiva,

los liberales construían inadecuadamente al individuo, que, lejos de trascender la comunidad, estaba profundamente arraigado en ella. Los comunitaristas sostenían también que el liberalismo podía, a lo sumo, proveer cierta moralidad civil basada en reglas impersonales, pero carecía de algo mucho más importante como es la capacidad de generar una moralidad *personal* y *comunal* más profunda y significativa, basada necesariamente en el carácter, las virtudes y el *ethos* colectivo, así como en sentimientos morales y en una concepción compartida del bien común. (Parekh, 1996, p. 17).

A partir de esta crítica, el comunitarismo se posiciona en contra de la neutralidad del Estado y aboga por que éste promueva la consecución de los fines de la comunidad adoptando políticas concretas, concibiendo así a los individuos como seres morales que construyen su identidad en el seno de esas comunidades. De este modo, sostienen, esos mismos individuos podrán alcanzar y disfrutar de la libertad.

En la defensa que tanto liberales como comunitaristas hacen de la libertad debe advertirse la distinción entre dos tipos diferentes de libertad, pues cada uno defiende una concepción concreta de la dicotomía propuesta por Isaiah Berlin que distinguía entre libertad positiva y negativa.

La libertad negativa es aquella que se caracteriza por la ausencia de obstáculos a la acción de un individuo: uno es libre en la medida en que nadie ni nada viene a entorpecer su acción; la libertad positiva, por su parte, es aquella que defiende que uno es libre en la medida en que se autogobierna, en la medida en que uno sólo se obedece a sí mismo.

De acuerdo con estas breves definiciones –sobre las que volveremos más adelante–, los partidarios del liberalismo abrazan la defensa de la libertad negativa, mientras que los partidarios del comunitarismo promueven la libertad positiva.

Las proposiciones neorrepblicanas instrumentales irrumpen en este debate tratando de aportar una nueva perspectiva, formulando una propuesta normativa en la que, manteniendo la neutralidad del Estado y defendiendo la pluralidad de fines individuales no predeterminados, se fomente una concepción de la ciudadanía más participativa, más cercana a posiciones comunitaristas en este punto. Su surgimiento en el seno de la teoría política contemporánea, según una opinión bastante generalizada,

se debe, por un lado, a la crisis del liberalismo, causada por su rígido individualismo y, por otro lado, a la reacción contra las pretensiones de las teorías comunitaristas de fundar la política en una concepción de bien moral compartida dentro de una comunidad dada. El republicanismo surge, por tanto, como "tercera vía" entre la ortodoxia liberal y la comunitarista. (Sau, 2004, p. 33).

Esta “tercera vía” tiene puntos en común tanto con el liberalismo como con el comunitarismo. Pero esto no quiere decir, ni mucho menos, que el republicanismo instrumental pretenda ser una síntesis de ambas posiciones. Por un lado, comparte con el liberalismo el que “ambas son concepciones individualistas de la sociedad”, distanciándose en que

mientras para el liberalismo el sujeto de la asociación política es el individuo como una entidad autónoma en su vida privada (protegida por los derechos de la libertad que el Estado le asegura contra la interferencia indebida), no está interesado en el tema de la participación en la gestión del Estado (que delega en sus representantes), para los republicanos el sujeto es un ciudadano virtuoso, es decir, la persona que actúa teniendo en cuenta el interés de la comunidad a la que pertenece (no sólo sus intereses particulares) y cuya relación con las instituciones públicas no termina el mero ejercicio del voto. (Sau, 2004, p. 43).

Esta atención a lo colectivo es, al mismo tiempo, el punto de encuentro –débil, pero punto de encuentro al fin y al cabo– con el comunitarismo, aunque se distancia de él en que el neorrepblicanismo no considera que existan fines predeterminados, sino que aboga por la pluralidad de fines que caracteriza al liberalismo y la necesidad de mantener la neutralidad del Estado. La mayor distancia que el neorrepblicanismo instrumental mantiene con el comunitarismo ha provocado, entre otras cosas, que su mayor afán sea diferenciarse del liberalismo –con el que tiene más puntos en común–, construyendo un discurso impregnado de referencias al liberalismo con el objetivo de subrayar las diferencias que, en principio, los separan. Por así decir, los autores neorrepblicanos dan por descontado el contraste de sus propuestas comparadas con las propuestas comunitaristas.

La propuesta neorrepblicana, en el ámbito de la teoría política, está expuesta en mayor y mejor medida en los trabajos de Quentin Skinner y Philip Pettit. Aunque las propuestas de ambos son diferentes en no pocos puntos, coinciden en lo fundamental, incluso si, a veces, cada uno denomina de forma diferente algunos conceptos teóricos en particular que, en el fondo, pueden ser interpretados como equivalentes. Maynor también considera que las diferencias son de poca envergadura y lo ejemplifica señalando que,

Mientras el análisis de la libertad republicana de Skinner se basa en la historia de las ideas, Pettit enlaza con temas históricos para establecer las bases de su concepción contemporánea de la libertad republicana. (2003, p. 35).



Por lo demás, ambas se mantienen dentro de los márgenes de un mismo concepto.

Las diferencias entre estos dos autores son, pues, de matiz. Eso no impide que el estudio de sus propuestas particulares se haga por separado y a eso se dedican las siguientes páginas.

## 2. SKINNER

El trabajo de Quentin Skinner es fundamental dentro de la génesis y desarrollo del neorrepblicanismo instrumental. En sus análisis históricos de los conceptos y en sus interpretaciones de las obras de los grandes filósofos políticos adscritos al republicanismo encuentra, en gran medida, su basamento el ulterior desarrollo de las teorías neorrepblicas.

Adscrito en su quehacer histórico a la Escuela de Cambridge, ha sido uno de los promotores más destacados –junto a sus compañeros John Dunn, J. G. A. Pocock,...– de un cambio en la metodología de estudio del pensamiento político. Pero sus intereses investigadores no se circunscriben meramente a este campo y su trabajo transita desde la metodología en las ciencias sociales – con especial atención, claro está, a la historia de las ideas políticas– hasta la filosofía moral, terreno en el que se adentró a partir de la década de los 80 del siglo XX con la publicación de diferentes artículos, pasando, obviamente, por el estudio de algunas épocas de la historia del pensamiento político aplicando en él sus propias propuestas metodológicas, estudio que se ha centrado especialmente en el Renacimiento italiano y en el pensamiento inglés del siglo XVII.

El conjunto de su trabajo puede ser dividido, en consecuencia, en esas tres grandes áreas: metodología, estudio de las ideas y del pensamiento político y filosofía normativa.

Por razones evidentes, el objeto de este estudio se centrará en la tercera parte de esta división, aunque, y debido también a las propias características

del conjunto de la obra skinneriana, no podrá limitarse a esta última parte, ya que el propio Quentin Skinner utiliza su aparatage metodológico para elaborar sus estudios históricos y éstos, a su vez, para fundamentar sus propuestas normativas.

En cualquier caso, y antes de sumergirnos en el estudio de su trabajo, es obligado hacer dos apuntes adicionales: por un lado, la influencia de las investigaciones de Skinner en el desarrollo del neorrepblicanismo instrumental, corriente de la que él mismo participa y, además, de forma destacada; por otro, el indudable prestigio que atesora el conjunto de su obra. Esta influencia y este prestigio le han valido, entre otros muchos reconocimientos, diversos doctorados *Honoris Causa* –por las universidades de Chicago, Oxford o Lovaina, por ejemplo– así como su nombramiento como *Regius Professor* de Historia en 1996, la más alta distinción académica en el Reino Unido.

Obviamente, esto no significa que sus teorías sean mejores o peores que las de otros colegas; significa, simplemente, que las posiciones de Skinner deben ser analizadas con una atención especial. Es él quien más ha hecho, no por definir la libertad republicana, sino por demostrar que la tradición republicana “está indisolublemente ligada a una visión de la libertad entrelazada con la virtud y el servicio público” (Maynor, 2003, p. 21).

## 2.1 El impulso metodológico: las ideas en sus contextos

Quentin Skinner es, en una gran medida, responsable del nuevo impulso metodológico que el estudio de las ideas políticas ha experimentado en los últimos años.

Insatisfecho con una tradición de estudio que se centraba en “interpretar un canon de textos clásicos” (Skinner, 2007b, p. 109)<sup>143</sup> con el fin de extraer

---

<sup>143</sup> Aunque todas las citas del año 2007 de Skinner han sido sacadas del mismo libro –la traducción al español de *Visions of Politics. Vol. I. Regarding Methods*–, se ha optado por señalar qué capítulo en particular se está citando con indicación alfabética –2007a, 2007b,...

de ahí una serie de lecciones fundamentales sobre las “cuestiones perennes” (2007b, p. 110) del mundo político y social, tanto antiguo como contemporáneo –al fin y al cabo, si forman parte de un debate sobre ideas perennes, se deduce de ello que sus conclusiones son aplicables a cualquier tiempo contemporáneo–, y cuya única metodología consistía en “la lectura del texto “una y otra vez”<sup>144</sup>” (Skinner, 2007b, p. 150), Skinner propone una forma alternativa de acercarse a esos mismos textos.

La construcción de su metodología parte de dos premisas. Por un lado, como señala Tully, se muestra convencido de que “los grandes textos son casi siempre la peor guía” para acercarse al conocimiento general de las sociedades en que se produjeron pues “a menudo son clásicos porque desafían los lugares comunes de la época” (1988, pp. 12-13), por lo que conformarse con una metodología meramente textual supone iniciar la interpretación de las ideas políticas desde una posición sesgada que difícilmente puede ser superada. Por otro, el método textual de interpretación incurre con frecuencia en dos errores que el propio Skinner denomina “mitología de la coherencia” y “mitología de las doctrinas”. Tal y como él mismo lo expresa:

La escritura de la historia de la filosofía ética y política está impregnada por esta mitología de la coherencia. Así, si la “opinión académica actual” no puede descubrir coherencia en las *Laws* de Richard Hooker, la moraleja es buscar con más ahínco porque la “coherencia” seguramente está “presente”<sup>145</sup>. Si hay alguna duda sobre los “temas más centrales” en la filosofía política de Hobbes, el deber del exégeta es descubrir la “coherencia interna de su doctrina” leyendo el *Leviatán* unas cuantas veces hasta que –en una frase acaso excesivamente reveladora– compruebe que su argumento ha

---

–, ya que el libro es una recopilación de los artículos publicados por Skinner –aunque muchas veces corregidos, ampliados o modificados– a lo largo de los años. Lo mismo sucede con *Visions of Politics. Vol. 2. Renaissance Virtues* (2002).

<sup>144</sup> Se ha optado, al citar textos de Skinner que contengan a su vez citas o referencias a otros autores, por incluir en notas al pie las referencias bibliográficas, siguiendo así el propio formato en el que aparece el texto de Skinner, incluyendo los datos necesarios para su localización. Por otra parte, se ha optado por no incluir estas referencias en la bibliografía general de este trabajo. En este caso: Plamenatz, J., *Man and Society*, “Introducción”, vol. I, Londres, Longmans, 1963, p. X.

<sup>145</sup> McGrade, A. S., “The coherence of Hooker’s Polity: The Books on Power”, en *Journal of the History of Ideas*, 24, 1963, p. 163.

“adquirido alguna coherencia”<sup>146</sup>. Si no hay un sistema coherente “fácilmente accesible” al estudioso de las obras políticas de Hume, el deber del exégeta consiste en “explorar una obra tras otra” hasta que el “alto grado de coherencia de todo el *corpus*” aparezca debidamente y (en otra frase también bastante reveladora) “a cualquier costo”<sup>147</sup>. (...). El hecho más revelador en esas reiteraciones de la misión del erudito es que las metáforas habitualmente usadas son las del esfuerzo y la búsqueda. La ambición siempre consiste en “llegar” a “una interpretación unificada”, en “obtener” una “perspectiva coherente del sistema de un autor”<sup>148</sup>.

Este procedimiento da a las reflexiones de diversos autores clásicos una coherencia y, en general, una apariencia de sistema cerrado que tal vez nunca hayan alcanzado y ni siquiera pretendido alcanzar. (2007b, pp. 128-129).

Esta obsesión por la coherencia no sólo distorsionaba parte del mensaje que los autores habían transmitido o habían querido transmitir, sino que, directamente, autorizaba a los intérpretes a omitir en sus estudios parte de la producción de aquéllos en pro de que el conjunto apareciera como un sistema ordenado de ideas, sin contradicciones internas. Como señala Skinner, para quienes se adhieren a esta corriente interpretativa,

con el objeto de extraer un mensaje de mayor coherencia de la obra de un autor, puede ser muy apropiado descartar las declaraciones de intención que él mismo pueda haber hecho sobre su labor, e incluso desechar obras enteras que perjudiquen la coherencia de su sistema. (2007b, p. 132).

Por otro lado, la “mitología de las doctrinas” consiste en señalar cuál es la doctrina que un autor determinado ha expuesto en sus escritos sobre alguno de los temas que se consideran fundamentales en su disciplina. Como dice Skinner, esta mitología

---

<sup>146</sup> Warrender, H. *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. VII.

<sup>147</sup> Stewart, J. B., *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, Nueva York, Columbia University Press, 1963, pp. V-VI.

<sup>148</sup> Watkins, J. W. N., *Hobbes's System of ideas*, Londres, Hutchinson, 1965, p. 10.

ha sido creada por los historiadores que trabajaron con la expectativa de comprobar que cada autor clásico (en la historia, digamos, de las ideas éticas o políticas) enuncia alguna doctrina sobre cada uno de los tópicos juzgados como constitutivos de su materia. (2007b, p. 114).

Este error se manifiesta de dos formas diferentes:

En primer lugar, existe el peligro de convertir algunas observaciones dispersas o completamente circunstanciales de un teórico clásico en su “doctrina” sobre uno de los temas obligatorios. A su vez, puede demostrarse que esto genera dos tipos particulares de absurdo histórico: uno es más característico de las biografías intelectuales y las historias más sinópticas del pensamiento, en las que el enfoque se concentra en los pensadores individuales (o en su sucesión). El otros es más típico de las verdaderas “historias de las ideas”, en las que el punto central es el desarrollo de alguna “idea unitaria”. (2007b, p. 114).

En ambos casos, la interpretación que se ofrece queda en entredicho.

De la primera manifestación de la mitología de las doctrinas sería propio un tipo de anacronismo, según el cual, basándose en una “similitud de terminología”, se puede llegar a afirmar “que determinado autor ha sostenido una concepción sobre algún tema al que, en principio, no pudo haber tenido la intención de contribuir” (2007b, pp. 114-115)<sup>149</sup>.

---

<sup>149</sup> Skinner es generoso con el número de ejemplos que ofrece para justificar esta crítica. Uno de los más claros es el siguiente: “(...) en un momento de *El defensor de la paz*, Marsilio de Padua, hacer ciertas observaciones típicamente aristotélicas sobre el papel ejecutivo de un gobernante, en comparación con la función legislativa del pueblo. El comentarista moderno que dé con este pasaje estará, desde luego, familiarizado con la doctrina –importante en la teoría y la práctica constitucionales desde la Revolución Americana– de que una de las condiciones de la libertad política es la separación de los poderes ejecutivo y legislativo. Los orígenes de esta doctrina pueden remontarse a la sugerencia historiográfica (examinada por primera vez alrededor de dos siglos después de la muerte de Marsilio) de que la transformación de la República romana en un Imperio demostraba el peligro que representaba para la libertad de los súbditos el otorgamiento de un poder político centralizado a cualquier autoridad única. Marsilio no sabía nada de historiografía ni de las lecciones que iban a extraerse de ella. (...). Nada de esto, sin embargo, fue suficiente para impedir un debate enérgico y completamente carente de sentido sobre la cuestión de si hay

El segundo error es descrito por Skinner como la reconstrucción de ideas unitarias, de doctrinas, en forma “de un organismo en crecimiento” (2007b, p. 119).

Partiendo de una descripción del tipo ideal de una ideología o doctrina, el objetivo del historiador consiste en rastrear en qué momentos se ha ido forjando aquélla, incluso al margen de los propios individuos que ayudaron a forjarla. Así, como dice Skinner, resulta que la idea de “progreso” nació “porque había “trascendido” los “obstáculos a su aparición” hacia el siglo XVI y de ese modo “ganó terreno” a lo largo de los siguientes cien años” (2007b, p. 119).

La elaboración de estas biografías y genealogías de las ideas “dan origen a dos clases de absurdo histórico”:

En primer lugar, la tendencia a buscar aproximaciones al tipo ideal produce una forma de no-historia que está entregada casi por entero a señalar “anticipaciones” de doctrinas ulteriores y a dar crédito a cada autor en términos de esta clarividencia. Así, Marsilio es notable por su “admirable anticipación”<sup>150</sup> de Maquiavelo. (...).

Encontramos un segundo absurdo, relacionado con lo anterior en los interminables debates con respecto a si puede decirse que una “idea unitaria” “surgió realmente” en un momento dado y si está “verdaderamente presente” en la obra de algún autor en particular. (2007b, pp. 120-121).

Esta crítica a la totalidad a la forma tradicional de interpretar los textos canónicos lleva a Skinner a señalar una de sus más graves carencias: la desatención al contexto en el que estas obras fueron escritas. Ninguna era la importancia que se le concedía a las circunstancias que rodearon la redacción de estos textos y, en opinión de Skinner, eso no sólo empobrecía el análisis, sino que lo desvirtuaba hasta tal punto que ponía en tela de juicio las conclusiones que se hubieran podido extraer. Y es que para Skinner los textos

---

que decir que Marsilio tuvo una “doctrina” de la separación de poderes y, en caso de ser así, si debe “proclamárselo el fundador de la doctrina”.” (2007b, p. 115).

<sup>150</sup> Raab, F. *The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation 1500-1700*. Londres, p. 2

forman siempre parte de un debate que excede los límites del propio libro, se construyen en una lucha dialéctica, en un enfrentamiento ideológico y/o político que los ubica en unas determinadas coordenadas. Al fin y al cabo, “los principios que gobiernan nuestra vida moral y política han sido discutidos de modo que recuerda más a un campo de batalla que a un aula de universidad” (2007c, p. 31). En este punto comparte la idea de Foucault de que

los márgenes de un libro no están nunca neta ni rigurosamente cortados: más allá del título, de las primeras líneas y del punto final, más allá de su configuración interna y de la forma que lo individualiza, está inmerso en un sistema de reenvíos a otros libros, a otras frases: un nudo en una red. (1969, p. 34).

Pero lo que ha influido en mayor medida en su toma de posición metodológica ha sido el trabajo de Colingwood y de Laslett. Peter Laslett, que “había publicado su edición definitiva de *Two treatises of Government* de Locke en 1960”, había ofrecido una lectura que desafiaba el tópico de que los dos tratados eran “una celebración de la Revolución Gloriosa de 1688”, a través del estudio del contexto en el que Locke había producido sus tratados. Laslett había descubierto que

se habían escrito en gran parte casi diez años antes, como una contribución a la campaña que el conde de Shaftesbury había orquestado en oposición a la supuesta política arbitraria del rey Carlos II. Hablando con Laslett sobre su descubrimiento, me sorprendió comprobar lo que él pensaba sobre la significación de su estudio. Creía que había demostrado que el tratado de Locke era esencialmente el panfleto de un partido político. Pensaba que, al demostrar cómo había surgido de una crisis política específica, lo había degradado del canon al sembrar algunas dudas sobre su carácter y significación ahistóricas. (Bocardo & Skinner, 2007, pp. 58-59).

De Colingwood, que “había insistido en que las obras de arte, literarias y filosóficas eran objetos *intencionales*, y en que comprenderlos significaba comprender los *propósitos* que sus autores habían tenido al producirlos”



(Rinesi, 2007, p. 11), Skinner extrae la certeza de que “sencillamente no hay problemas perennes”<sup>151</sup>. Sólo hay respuestas individuales a preguntas individuales, y éstas son tantas y tan diferentes como quienes las hacen” (2007b, p. 162).

La conclusión, para Skinner, es clara: considera que

es una causa perdida cualquier intento de justificar el estudio del tema en términos de los “problemas perennes” supuestos en los textos clásicos. Abordar la cuestión de este modo (...) sería convertirlo en algo gratuitamente ingenuo. Cualquier enunciado es de manera ineludible la encarnación de una intención particular, en una oportunidad particular, dirigida a la solución de un problema particular, por lo que es específico de su situación de una forma que sería una ingenuidad tratar de trascender. (2007b, p. 162).

A partir de ahí, la afirmación de Skinner es que, para una buena interpretación de los textos, es necesario incardinar la obra de un autor en su contexto, ya que sólo de ese modo se podrá extraer de él “el mejor sentido del mismo”, sin apresurarse por “descartar ningún elemento de ese contexto por considerarlo tedioso o irrelevante” (Skinner, 2007a, p. 88). Y un aserto tan contundente es ilustrado con el siguiente ejemplo:

Probablemente, para un historiador de la ciencia, los detalles sobre la jerarquía de la Iglesia anglicana en la época de Newton pueden llegar a parecerle así [tediosos o irrelevantes]. Pero bien podría haber sido que el isomorfismo entre tales jerarquías y aquéllas que Newton descubrió en el cielo, le otorgaran a él buenas razones, desde su punto de vista, para creer en la verdad de los mecanismos celestes. Desestimar la primera como una creencia “religiosa” sin relevancia para los estudios científicos de Newton, bien puede imponer una visión profundamente anacrónica sobre cómo dividir el mundo, y sobre qué vale como razón de qué, de modo tal que obstruya la posibilidad de comprender los más obvios logros “científicos” de Newton. Cualquier impaciencia con respecto a lo que pensamos como irrelevante o trivial nos puede conducir a un engaño, justamente, en la comprensión histórica que estamos procurando. (Skinner, 2007a, p. 88).

---

<sup>151</sup> Collingwood, *An autobiography*, Oxford, 1939, p. 70.

Pero no bastará con encuadrar la obra de un autor en un contexto cualquiera –histórico, político, económico,... –, sino que será preciso trazar los límites del contexto intelectual en el que dicho autor desarrolló su obra, o, más precisamente, de su contexto lingüístico, de modo que se puedan descifrar las convenciones lingüísticas, tópicos y significados concedidos a las palabras en la época y en el lugar en el que el autor desarrolló su pensamiento. Esta importancia concedida al contexto lingüístico es un rasgo que comparte con sus compañeros de la Escuela de Cambridge. Así,

El contexto va a perder ahora su impronta materialista –de elementos o estructuras «materiales» que condicionan las formas de pensamiento– para asumir los contornos de una pura urdimbre *lingüística*. Para todos estos autores la adecuada interpretación de nuestro objeto exige analizar el lenguaje del texto dentro del conjunto de significados lingüísticos existentes en el momento en que fue elaborado originalmente. (Vallespín, 2010, p. 32).

El objetivo de delimitar el contexto lingüístico –con todas las dificultades que eso supone<sup>152</sup>– no es otro que el de aprehender el significado que los autores concedían a las palabras que estaban utilizando, con todos sus matices, a fin de evitar en la interpretación anacronismos provocados por el sesgo de una lectura y comprensión del texto efectuada desde esquemas conceptuales contemporáneos.

Skinner observa que, a menudo, las interpretaciones textuales tienden a extraer conclusiones muy alejadas de los límites del texto analizado, respondiendo más a expectativas y esquemas vacíos, a ideas y a conceptos preconcebidos que el intérprete trae consigo a la hora de iniciar la lectura que a lo que realmente refleja el texto. Los ejemplos que utiliza para ilustrar este tipo de error exegético son varios, de entre los cuales destaca el del libro *States and Morals*, de T. D. Weldon. En él, se estudia el concepto de «Estado» en los grandes textos de la historia de la filosofía política. Obviamente, el resultado es insatisfactorio, pues

---

<sup>152</sup> “El problema de la interpretación es siempre un problema de *cerrar el contexto*” (Dunn, 1972, p. 171, cit. en Vallespín, 2010, p. 33).

“los autores que se consideran en general como los más importantes teóricos en la materia” nos decepcionan bastante cruelmente, porque muy pocos de ellos se las ingenian para exponer una u otra teoría “sin inconsistencias y hasta contradicciones”<sup>153</sup>. (Skinner, 2007b, pp. 124-125).

El mayor problema, al entender de Skinner, es que Weldon ni siquiera se ha planteado si realmente los autores de esos grandes textos operaban con un concepto de «Estado» comparable al nuestro. También a título de ejemplo, y para subrayar que éste no es un hecho aislado, Skinner trae a colación el libro de Sabine *Historia de la teoría política*, en el que se critica *La república* de Platón por omitir en su análisis la influencia de la opinión pública en el conjunto del sistema político. (Skinner, 2007b, pp. 124-125).

Frente a esta tradición interpretativa, Skinner aboga siempre por un

enfoque hermenéutico de las ciencias humanas (...) que haga justicia a la pretensión de que la explicación de los actos humanos siempre ha de incluir —y quizá incluso tomar la forma de— un intento de recuperación e interpretación de los significados de los actos sociales desde el punto de vista de los agentes que los realizan. (1988, p. 17).

Esto no significa, ni mucho menos, que la explicación deba limitarse únicamente a esas intenciones del sujeto. Skinner mismo lo reconoce al decir que

Esta autoridad especial de un agente sobre sus intenciones no excluye, por supuesto, la posibilidad de que un observador esté en condiciones de dar una explicación más completa que la suya propia sobre su comportamiento. (Skinner, 2007b, p. 146).

De esta concepción surge la importancia de la elaboración y determinación de un contexto lingüístico preciso. Así, el intérprete se coloca en una posición en la que puede descifrar, no sólo el mensaje que transmitió el

---

<sup>153</sup> Weldon, T. D., *States and Morals*, Londres, J. Murray, 1946, pp. 26, 63-64.

autor, sino también la intención con el que el autor emitió ese mensaje, una intención que, al menos a nivel teórico, sería fundamental para la comprensión y la explicación del texto en sí mismo. O, *sensu contrario*, una interpretación de un texto que no tuviera en cuenta la intención del autor estaría omitiendo una información que podría ser fundamental para la comprensión del mismo.

Al poner el foco en la intención del hablante, Skinner está aplicando a la historia de las ideas políticas las conclusiones del argumento de Wittgenstein. De acuerdo con sus propias palabras, su enfoque consiste en

tomar seriamente las inferencias del argumento de que, como lo expresa Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, “las palabras son también hechos”.<sup>154</sup> (Skinner, 2007c, p. 27).

Pero no sólo bebe de las enseñanzas de Wittgenstein en este punto, sino también de las de John L. Austin. De acuerdo con Skinner, ambos señalan que

si queremos comprender cualquier enunciado serio, debemos captar algo que va más allá y que está por encima del sentido y de la referencia de los términos utilizados para expresarlo. Para citar la fórmula de Austin, debemos, además, encontrar los medios para recuperar aquello que el agente podría haber estado *haciendo* al decir lo que dijo, y por ende, entender lo que el agente habrá querido significar al emitir una expresión con ese preciso sentido y referencia<sup>155</sup>. (Skinner, 2007d, p. 186).

Sólo a partir de una reconstrucción precisa del contexto lingüístico estará el intérprete en disposición de descubrir qué estaba haciendo el autor al escribir lo que estaba escribiendo.

La importancia del acto de habla no es baladí. Skinner la ilustra con el ejemplo de un policía que ve a un patinador en un lago y le dice: “El hielo ahí está muy delgado”.

---

<sup>154</sup> Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*, Oxford, 1958, §546, p. 146.

<sup>155</sup> Austin, J. L., *How to Do Things with Words*, ed. J. O. Urmson y Marina Sbisa, Oxford, 1980, pp. 94, 98.

El policía dice algo y las palabras significan algo. Para entender el episodio, obviamente, necesitamos saber el significado de las palabras. Pero también necesitamos saber lo que el policía estaba *haciendo al* decir lo que dijo. Por ejemplo, el policía puede haber estado *advirtiéndole* al patinador. (Skinner, 2007d, p. 187).

Se revela así la importancia de captar no sólo el significado de las palabras –su significado «locucionario»–, sino también lo que Austin denominó la “fuerza ilocucionaria”, es decir, lo que el emisor “estaba *haciendo al* emitir dicho aserto” (Vallespín, 2010, p. 34).

Aplicar esta metodología a un objeto de estudio como el de las ideas políticas nos permitiría, en principio, trascender el significado propio del mensaje de una afirmación cualquiera y descubrir de qué modo estaba actuando el autor al emitir ese mensaje. Se lograría así una comprensión del texto más precisa y se evitarían los errores propios de una tradición textualista de interpretación. Vallespín pone el siguiente ejemplo para ilustrar el giro que las ideas metodológicas de Skinner han provocado:

Pongamos que queremos obtener el significado de la máxima de Maquiavelo que dice: «Los príncipes deben saber cuándo no ser virtuosos» (capítulo XVI del *Príncipe*). A decir de Skinner, aquí la pregunta crucial es: ¿qué estaba *haciendo* Maquiavelo al dar este consejo? Para calibrar este efecto ilocucionario es preciso acercarse al contexto; esto es, estudiar los supuestos y convenciones generales de los libros típicos del género –los «Consejos de Príncipes», tan comunes en la época–, su lenguaje y «tono» general, etc. Una vez hecho esto, se va iluminando lo que en aquellas circunstancias *hizo* ese acto. En concreto: rechazar o desafiar una convención moral generalizada en su época y ámbito geográfico. Ésta tuvo que haber sido también la intención de Maquiavelo, aunque su *motivo* más inmediato bien pudo ser el deseo de «epatar» o escandalizar a su sociedad. (2010, p. 35).

La centralidad que adquiere el estudio del significado de determinadas palabras clave en unos contextos concretos emparenta, de algún modo, la metodología de estudio de Skinner a la de la historia conceptual (cf. Rinesi, 2007, pp. 15-16). Y es que la importancia del estudio de los significados radica en que

No sólo nuestro mundo social y ético se conforma de acuerdo con el modo en que elegimos aplicar nuestros vocabularios normativos heredados, sino que uno de los modos en que somos capaces de apreciar y cambiar nuestro mundo es a través de variar las formas en las que esos vocabularios se aplican. (...) es posible trazar, en consecuencia, una genealogía de todos nuestros conceptos evaluativos, y al rastrear los cambios de sus aplicaciones, nos encontramos observando no sólo los reflejos sino uno de los motores del cambio social. (Skinner, 2007e, pp. 300-301).

Este tipo de estudio sistemático de la evolución de los significados de los conceptos formará parte también de su metodología, y el mejor ejemplo de la atención dedicada a esta evolución es su artículo “From the state of princes to the person of the state”<sup>156</sup>, en el que analiza los diferentes significados que se le ha atribuido a la palabra «Estado», desde una primera identificación de éste con el propio gobernante hasta la más reciente conceptualización de que “no es ni la *persona* del pueblo ni la persona oficial del soberano, sino más bien la persona artificial del estado” (Skinner, 2003b, p. 68).

Con estos mimbres metodológicos –con todos sus aciertos y desaciertos–, Skinner se lanza al estudio de la historia del pensamiento, centrando su interés en dos épocas: el Renacimiento italiano y el siglo XVII inglés.

## 2.2 La praxis metodológica: historia del pensamiento político

La aplicación de sus postulados metodológicos al estudio de la historia del pensamiento político ha producido una serie de textos que se han convertido, por derecho propio, en referencia fundamental, no sólo en el ámbito de la teoría política, sino en el más amplio de las humanidades en general, de nuestro tiempo. Tanto es así que su obra cumbre, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, ha sido incluida en la lista, elaborada por el

---

<sup>156</sup> Forma parte del libro *Visions of politics. Volume 2: Renaissance Virtues* como capítulo 14, pp. 368-413. Existe como libro traducido al español: *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Editorial Gorla (2003b).

*Times Literary Supplement*, de libros más influyentes publicados desde la II Guerra Mundial, al lado de otras obras *Capitalismo, socialismo y democracia*, de Schumpeter, *Los orígenes del totalitarismo*, de Arendt, *Teoría de la justicia*, de Rawls, *Anarquía, Estado y utopía*, de Nozick o el mismo *Investigaciones filosóficas*, de Wittgenstein.

Su interés como historiador de las ideas se ha centrado, como ya se ha dicho, en dos etapas: el Renacimiento italiano y el siglo XVII inglés. Aunque exista una línea de continuidad –a través de la difusión de las ideas y, particularmente, de la idea de libertad, bien por la traducción y/o reedición de clásicos latinos, bien por la traducción y/o recuperación de obras políticas renacentistas– entre una etapa y otra, esta bipartición puede ser útil a la hora de exponer, aunque sea sucintamente, esta faceta de su actividad investigadora. Sin embargo, debido a que, en gran medida, el resurgimiento republicano inglés repite argumentos y tópicos clásicos y renacentistas –sobre todo en lo concerniente a la idea de libertad–, este acercamiento al trabajo historiador de Skinner va a centrarse en los escritos que ha dedicado a la etapa renacentista.

Siguiendo los postulados defendidos en su metodología, Skinner aborda el estudio del Renacimiento italiano a partir de la elaboración concienzuda de su contexto.

Partiendo del surgimiento y de la expansión, en torno a finales del siglo XI, de una novedosa forma de gobierno en las ciudades del norte de Italia según la cual éstas, *de facto*, se gobernaban a sí mismas, sin depender de ninguna otra autoridad, Skinner describe el conflicto que protagonizaron estas ciudades con el emperador Federico I Barbarroja quien, *de iure*, conservaba el poder sobre ellas. Mientras Federico I trataba de recuperar el mando perdido por medio de invasiones, las ciudades defendían su independencia rechazando estas incursiones militares (Skinner, 1985, p. 25).

Pero el enfrentamiento que interesa a Skinner no es el que tuvo lugar en el campo de batalla, sino el que se dio en el campo de las ideas. Al fin y al cabo, las ciudades del norte de Italia estaban enfrentándose a su soberano y necesitaban justificar su posición. Y, con ese objetivo, “las ciudades de Lombardía y Toscana (...) lograron (...) construir toda una gama de armas ideológicas con las que trataron de legitimar esta continuada resistencia a su

Soberano nominal” (Skinner, 1985, p. 26). En ese terreno, la figura que primero destaca, por encima de todas, es la de Bartolo de Sassoferrato.

De acuerdo con la forma tradicional de interpretar el derecho romano llevada a cabo por los llamados «glosadores», se consideraba, hasta la irrupción de la nueva doctrina de Bartolo, que el emperador era *dominus mundi*, y como tal nadie podía resistir a su poder. Por lo tanto, era contrario a la legalidad establecida que las ciudades septentrionales de la península itálica pretendieran tener derecho a disfrutar de una autonomía y de una independencia que, *de iure*, no tenían.

La conclusión lógica a la que llegaban los glosadores es que se debía restablecer el mando al emperador, pues, de acuerdo con ellos, cuando una realidad –unos hechos– contravenía la ley, la realidad –los hechos–, debía modificarse hasta que fuera conforme a lo que la ley estipulaba.

Éste es el principio que quebró, en primer lugar, Bartolo de Sassoferrato.

Abandonó la suposición cardinal de los glosadores en el sentido de que, cuando la ley no parece estar en armonía con los hechos legales, deben adaptarse los hechos hasta que pueda dárseles una interpretación literal de la ley. (Skinner, 1985, p. 29).

Del quebranto de esta suposición emergió el “axioma básico de que la ley debe ceder ante los hechos” (Skinner, 1985, p. 30), de modo que sólo cabía el reconocimiento *de iure* de la situación política autónoma e independiente que, *de facto*, disfrutaban las ciudades italianas.

Obviamente, no fue sólo con el apoyo de las ideas con lo que las ciudades italianas mantuvieron su libertad. El enfrentamiento que mantenía el Imperio con el Papado fue aprovechado por las ciudades para recabar el apoyo de la jerarquía eclesiástica, lo que, a su vez, condujo a una cada vez mayor influencia de la Iglesia en las ciudades de *Regnum italicum* –“aquella parte de la Italia Septentrional que corresponde al reino lombardo de la Época de las Tinieblas” (Skinner, 1985, p. 25, nota al pie)–, una influencia que,



posteriormente, en el campo de las ideas, fue combatida por Marsilio de Padua, que sostuvo que

los soberanos de la Iglesia han interpretado mal la naturaleza de la propia Iglesia al suponer que es el tipo de institución capaz de ejercer alguna forma jurídica, política o de otra índole de “jurisdicción coactiva”. (Skinner, 1985, p. 39).

De este modo, se fue articulando toda una ideología que legitimaba la concesión del poder secular a las ciudades y no a los miembros de la Iglesia ni a los del propio Imperio.

Pero el ejercicio de la libertad derivó en tumultuosas luchas de facciones que comprometían la paz, la seguridad y la estabilidad de las nuevas comunidades políticas, por lo que pronto fueron reinstaurándose, paulatinamente, gobiernos de corte monárquico en las diferentes ciudades italianas, dejando atrás las formas democráticas.

Al tiempo que se sucedían los hechos políticos, floreció el *ars dictaminis*, un arte que, a la postre, engendraría “una forma influyente de ideología política” –y que está en el origen del desarrollo del género de «espejos de príncipes» que caracterizará la literatura política de la época–.

El objeto básico de la instrucción retórica era dar al estudiante una capacidad sumamente bien remunerada: la destreza necesaria para redactar cartas oficiales y otros documentos semejantes con un máximo de claridad y fuerza de persuasión. (Skinner, 1985, p. 48).

La publicación de manuales y de colecciones de modelos de carta no se hizo esperar demasiado, y, pronto, los llamados «dictadores» –enseñantes del *ars dictaminis*– “abandonaron la idea de que simplemente estaban inculcando reglas teóricas, y empezaron a preocuparse, conscientemente, por los asuntos jurídicos, sociales y políticos de las ciudades-repúblicas italianas” (Skinner, 1985, p. 49).

En la estela del *ars dictaminis*, surgió el *ars arengendi*, una enseñanza que solía combinarse con la primera. Con ella, se instruía a los alumnos en la destreza de hablar en público. “El resultado (...) fue que la enseñanza de la retórica y la imagen de los retóricos empezaron, correspondientemente, a adquirir un carácter cada vez más público y político” (Skinner, 1985, p. 51).

Junto al surgimiento de estas nuevas disciplinas académicas, apareció un renovado interés en las “escuelas-catedrales francesas” por el estudio de “los poetas y oradores antiguos como modelos del mejor estilo literario” (Skinner, 1985, p. 55) que fue rápidamente importado a las universidades italianas a través de la incorporación de profesores formados en Francia. Y, a partir de un momento determinado, empezó a cobrar importancia el estudio del contenido de los escritos latinos clásicos, un estudio hasta entonces descuidado en favor de los análisis centrados más en la forma –estilo, sintaxis, estructura,...–. Y en esos escritos empezaron a encontrarse argumentos e ideas, conceptos y definiciones sobre el mundo político que contribuyeron a configurar, estableciendo casi un patrón, las ideas políticas renacentistas.

Éste fue el cauce por el que empezó a tomar forma la defensa retórica de la libertad, una libertad que era concebida en su forma tradicional, significando “independencia y autogobierno republicano” (Skinner, 1985, p. 61), la misma concepción que ya se encontraba en los textos latinos recuperados.

Por otra parte, y en fechas cercanas, el redescubrimiento de las obras políticas de Aristóteles provocó la aparición del escolasticismo, una corriente que, si bien “hizo frente a las mismas necesidades ideológicas” que las del *ars dictaminis*, lo hizo “en un estilo contrastante” (Skinner, 1985, p. 70).

Esbozado todo este contexto, Skinner aborda entonces el estudio del Renacimiento italiano, con especial atención al Renacimiento florentino. En él, repasa el análisis que diferentes generaciones de pensadores hacen de la idea de libertad, subrayando las continuidades que existen en las definiciones de esa idea, así como las distintas posiciones que toman con respecto a otros temas como la corrupción, el lujo o la mejor forma de gobierno.

Skinner se distancia aquí de la explicación clásica, dada por Hans Baron en *The Crisis of the Early Renaissance*, según la cual las guerras contra Milán fueron un factor determinante en la eclosión del humanismo cívico en

Florenia. Al contrario, para él es fundamental subrayar el continuismo entre las ideas acuñadas en los años anteriores por las escuelas del *ars dictaminis* y el surgimiento de ese humanismo. No existiría eclosión alguna del humanismo sino, más bien, un largo proceso de gestación:

hay dos factores –centrales ambos para todo entendimiento del humanismo renacentista– que deben llevarnos a poner en duda la explicación de Baron. El primero es que, al tratar la crisis de 1402 como “catalizador en el surgimiento de nuevas ideas”, Baron ha subestimado hasta qué punto las ideas en cuestión no eran, en realidad, totalmente nuevas, sino, antes bien, una herencia de las ciudades-repúblicas de la Italia medieval (cf. Baron, 1966, p. 446)<sup>157</sup>. El otro problema es que, al subrayar las cualidades especiales del humanismo “cívico”, Baron no ha apreciado la naturaleza de los vínculos existentes entre los escritores florentinos de principios del *quattrocento* y el vasto movimiento del humanismo petrarquesco que ya se había desarrollado en el curso del siglo XIV. (Skinner, 1985, p. 93).

Partiendo de la figura de Coluccio Salutati (1331-1406), “el estadista de mayor edad entre los humanistas florentinos de comienzos del siglo XV” (Skinner, 1985, p. 94), de quien señala que tuvo una formación en el *ars dictaminis* en la universidad de Bolonia, subraya cómo en la obra de esos humanistas se perfila una misma idea de libertad. De acuerdo con Skinner, en los escritos de Leonardo Bruni (1369-1444), Pier Paolo Vergerio (1370-1444) y Poggio Bracciolini (1380-1459), los “tres discípulos preferidos” de Salutati, se puede apreciar una clara semejanza con los escritos de los *dictatores*, similitudes que incluyen

la gama de temas que decidieron considerar en sus obras morales y políticas. Como sus predecesores, también los humanistas se interesaron básicamente en el ideal de la libertad republicana, concentrando su principal atención en la cuestión de cómo puede quedar en peligro y cómo se le puede asegurar mejor. (Skinner, 1985, p. 95).

---

<sup>157</sup> Baron, H. (1966), *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton: Nueva Jersey.

Siempre siguiendo la lectura de Skinner tanto, los humanistas como sus predecesores,

empiezan por definir el concepto de libertad de la manera tradicional y bien establecida. Habitualmente emplean el término para denotar independencia y autogobierno: libertad en el sentido de ser libres de toda intervención externa, así como en el sentido de ser libres de tomar parte activa en la administración de su comunidad. (Skinner, 1985, p. 99).

Si bien existirá una continuidad entre estos pensadores y los pensadores florentinos del *cinquecento* en la concepción de la idea de libertad, en un punto fundamental –entre otros–, sin embargo, discreparán: el de la mejor forma de gobierno. Mientras en el *cinquecento* se aceptará la monarquía como una forma de gobierno legítima, los pensadores del *quattrocento* sostenían que sólo la democracia era una forma legítima de gobierno. Skinner ilustra esta defensa de la democracia con palabras de Leonardo Bruni, que sostenía que

“la forma popular de gobierno” debe ser tratada como la “única forma legítima” por razón que no sólo “hace posible la verdadera libertad e igualdad ante la ley para todo el cuerpo de ciudadanos” sino que también “permite el florecimiento de las virtudes sin provocar ninguna desconfianza” (p. 3)<sup>158</sup>. (Skinner, 1985, p. 102)

Todo este trabajo cuasi-arqueológico <sup>159</sup> permite a Skinner ir describiendo todo el contexto intelectual y lingüístico de la época renacentista y señalar así las continuidades y rupturas de cada una de las ulteriores aportaciones que los diferentes autores fueron haciendo al ámbito del pensamiento político, poniéndolas en relación unas con otras.

---

<sup>158</sup> Bruni, L., “An Oration at the Funeral of Nanni Strozzi”, en Baluze, S. *Miscellanea*, ed. J. D. Mansi, 4 vols. (Lucca, 1761-1764), vol. IV.

<sup>159</sup> Así define el trabajo del historiador en *Liberty before liberalism*. “Una de las funciones que corresponden al historiador de las ideas es la de actuar como una especie de arqueólogo, trayendo de nuevo a la superficie tesoros enterrados, sacudiéndoles el polvo y permitiéndonos reconsiderar lo que pensábamos de él”. (Skinner, 2003a, p. 112).

Así, por ejemplo, interpretando *El Príncipe* de Maquiavelo como una aportación más al género de libros de consejos para príncipes, Skinner señala cómo éste se inserta dentro de una tradición bien establecida y cómo rompe radicalmente con una serie de tópicos en torno al concepto de virtud y, sobre todo, con su significado. La virtud empieza a ser analizada en oposición al vicio, y el criterio por el que determinadas cualidades son clasificadas de un modo u otro es el teleológico: en función de cuál sea el resultado que reporte serán una u otro sin otras consideraciones de índole moral. Así, por ejemplo, la generosidad, tradicionalmente considerada una virtud, se interpretará como vicio –pues conlleva la ruina económica y la necesidad de subir los impuestos a los súbditos, con lo que pronto perderá el príncipe su trono– y la tacañería, a su vez, en virtud.

Este mismo análisis sobre las continuidades y las rupturas –en el concepto de virtud y en otros– es predicable del análisis que hace de los *Discursos*. Y en esa misma línea se inscribe el resto del estudio sobre los fundamentos del pensamiento político moderno, en el que, más adelante, una vez identificadas una serie de ideas y sus conceptualizaciones en el Renacimiento, se traza la pervivencia y la difusión de las ideas políticas del humanismo por el norte de Europa –a esto dedica Skinner la segunda parte del primer volumen de *Los fundamentos del pensamiento político moderno*–.

Capítulo aparte merece la recepción y la recuperación de la idea de libertad republicana en Inglaterra y cómo ésta estuvo en el centro de la polémica que enfrentó a James Harrington y a Thomas Hobbes en el siglo XVII. A este periodo histórico y, en particular, a Hobbes, Skinner dedica otra gran parte de su trabajo investigador –tanto es así que el tercer volumen de sus *Visions of Politics* está íntegramente dedicado a su estudio– y la conceptualización de la libertad y su enfrentamiento con la concepción republicana en su obra ha sido el tema de uno de sus últimas monografías, *Hobbes y la libertad republicana* (2010).

En esta misma línea de *praxis* metodológica debe incluirse el clásico trabajo de Skinner sobre Maquiavelo, una monografía que profundiza en lo ya expuesto en *Los fundamentos del pensamiento político moderno* sobre el pensador florentino, analizando su contribución sobre la base de un estudio del contexto intelectual y lingüístico florentino en el que Maquiavelo escribió sus grandes obras políticas. En él, no sólo aborda el estudio del término

«libertad», sino que se detiene en otros términos como el de «*virtù*» –que, por otra parte, también había trabajado en *Los fundamentos del pensamiento político moderno*– a pesar incluso de que “Maquiavelo no ofrezca definición alguna” (Skinner, 1998, p. 49) del mismo. Para ello, rastrea cuál es el significado que se le concedía en la época renacentista –una definición deudora de *De Officiis*, de Cicerón– lo que permite, de acuerdo con Skinner, vislumbrar que Maquiavelo “hace uso del término con completa consistencia” (Skinner, 1998, p. 49), en contra de la opinión generalizada de la completa ausencia de uso sistemático de la palabra «*virtù*» que se le achacaba<sup>160</sup>.

Las mismas apreciaciones sobre el método caben hacerse del que es, a nuestro juicio, uno de los trabajos más interesantes y mejor escritos de Skinner: *El artista y la filosofía política. El Buen Gobierno de Ambrogio Lorenzetti*.

A partir de los frescos del Palazzo Pubblico de Siena, Skinner no sólo cuestiona la interpretación clásica que se ha ofrecido de los mismos –según la cual, la figura principal encarnaría la idea aristotélica del bien común–, sino que ofrece una detalladísima descripción de las ideas políticas que existían en la época –todavía alejadas de la difusión de las obras políticas de Aristóteles– y cómo éstas explican mejor el significado de las pinturas de Lorenzetti, que Skinner define como un tratado pictórico de filosofía política (cf. Skinner, 2009, pp. 51-52).

Pero no hace falta, a los efectos de este trabajo, que detallemos lo que en cada uno de estos trabajos expone y argumenta Skinner. Bastará con que señalemos la centralidad que Skinner concede a la idea de libertad en el desarrollo de las ideas políticas humanistas y su difusión por el norte de Europa.

Esto, junto a ese énfasis que pone en el estudio del significado de los conceptos<sup>161</sup>, nos da el pie para estudiar la tercera etapa en la que hemos

---

<sup>160</sup> “Se ha lamentado con frecuencia que Maquiavelo no ofrezca definición alguna de la *virtù*, e incluso (como señala Whitfield) se encuentra «ayuno de cualquier uso sistemático del vocablo»” (Skinner, 1998, p. 49)

<sup>161</sup> Uno de los mejores ejemplos de este aspecto de su metodología es el artículo “From the state of princess to the modern state” (Skinner, 2004b) –forma parte de *Visions of politics*, vol. 2, como capítulo 13; hay traducción al español en forma de libro, de donde extraemos la cita–, en el que analiza la evolución del significado de la palabra «Estado», desde el

dividido su trabajo científico: la propuesta que hace de la recuperación de la idea de libertad republicana para nuestras sociedades contemporáneas.

### 2.3. La idea de libertad en la obra de Quentin Skinner

La recomendación del propio Skinner para abordar este punto sería, probablemente, empezar por la distinción que establece el *Digesta* entre personas libres y esclavas. Así al menos lo hace él mismo a menudo cuando empieza a hablar de la libertad republicana como, por ejemplo, en “Classical Liberty and the coming of the English Civil War” (2002a, p. 9), en “States and the freedom of citizens” (2003c, p. 13) o en “Rethinking Political Liberty” (2006, p. 158), entre otros. Sin embargo, a nuestro entender, es más conveniente describir dos de los puntos de partida con los que trabaja y en referencia –no exclusiva– a los cuales desarrolla su propia teoría de la libertad, apoyándose en ellos para enmarcar su propuesta.

El primer punto de partida es el clásico ensayo *Dos conceptos de libertad*, en el que, retomando la distinción establecida por Benjamin Constant entre la libertad de los modernos y la libertad de los antiguos, Isaiah Berlin delinea dos conceptos distintos y antagónicos de libertad: la libertad negativa y la libertad positiva. El primero es caracterizado como ausencia de interferencia –uno es libre en la medida en que nada ni nadie le impide hacer lo que quiera– y el segundo como autogobierno –uno es libre en la medida en que se obedece a sí mismo–.

---

momento en que significaba una propiedad de una persona hasta que adquirió el significado de una persona jurídica diferente y cuya propiedad no recae ni en los gobernantes ni en los gobernados, definición que, primeramente, ofreció Hobbes: “Hobbes puede finalmente ofrecernos su definición formal de república o estado. Un estado es “una persona de cuyos actos cada uno de los miembros de una gran multitud, por pactos mutuos realizados entre sí, se ha vuelto el autor, a fin de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos como lo crea conveniente, para su paz y defensa común” [(L., 17)]. De modo más claro que cualquier escritor anterior sobre el poder público, Hobbes enuncia la doctrina según la cual la persona jurídica que yace en el corazón de la política no es ni la *persona* del pueblo ni la persona oficial del soberano, sino más bien la persona artificial del estado.” (Skinner, 2003b, p. 68)

El segundo es la crítica que Gerald MacCallum hace a esta propuesta dicotómica de Isaiah Berlin, defendiendo que una definición de la libertad debe necesariamente articularse en una forma triádica que respete el “formato ‘ $x$  es (no es) libre de  $y$  para hacer (no hacer, llegar a ser, no llegar a ser)  $z$ ’”, donde

$x$  oscila sobre los agentes,  $y$  oscila sobre tales “condiciones preventivas” como limitaciones, restricciones, interferencias y barreras, y  $z$  oscila sobre acciones o condiciones de carácter o circunstancia. (MacCallum, 2014, p. 291).

La crítica de MacCallum plantea que es un error definir dos conceptos de libertad en la forma dicotómica excluyente en que lo hace Berlin, dado que

Sólo puede entenderse cabalmente la libertad si se la concibe en cuanto el individuo es libre *de* obstáculos *para* auto-realizarse. En el planteamiento de MacCallum (*sic*) se está sustentando un perfil de la libertad en el que quedan entremezclados de forma clara los aspectos negativo y positivo de la libertad (...). (...) sólo ambas unidas nos pueden presentar la esencia de la libertad en su plenitud. (Badillo O'Farrell, 2007, pp. 281-282).

Skinner, a quien este artículo ha ejercido un reconocido influjo –lo que le llevó a reeditararlo, junto a P. Laslett y W. G. Runciman en *Philosophy, Politics and Society. Fourth Series* (1972)–, no es partidario de una definición unívoca y definitiva de la libertad, al modo de MacCallum, entre otros motivos por cuanto ésta tendría de ahistórica, contradiciendo así parte de su propio trabajo investigador centrado en la evolución de los significados de los conceptos. Al contrario, Skinner coincide, *grosso modo*, con los planteamientos de Berlin a la hora de diferenciar dos tipos de libertad, aunque se distancia de éstos en lo que se refiere, estrictamente, a la libertad negativa:

aunque estoy de acuerdo con Berlin en que hay dos conceptos de libertad, uno positivo y otro negativo, no comparto su presunción subsiguiente de que siempre que hablamos de libertad negativa



tenemos que hablar de ausencia de interferencia. Me parece que (...) hemos heredado dos teorías rivales e incommensurables sobre la libertad negativa, aunque en tiempos aún recientes hemos tendido a ignorar una de ellas. (Skinner, 2005, p. 46).

Esta idea de la existencia de diferentes conceptos de libertad negativa es básica para ubicar su propuesta normativa en el mapa de la teoría política contemporánea y es una distinción que recorre toda su obra. Tanto es así que, por ejemplo, una apelación a esa diferencia entre concepciones de libertad negativa le sirve para cerrar *Liberty before liberalism*, texto con el que “el hasta entonces historiador de las ideas se hace filósofo normativo” (Rivero, 2005, p. 7). Allí, después de comparar los dos conceptos de libertad negativa que sostiene que existen, nos pregunta, como colofón, si la elección de la libertad negativa como no-interferencia como principio normativo rector de nuestras sociedades contemporáneas ha sido la correcta (Skinner, 2003a, pp. 119-120).

Así, tomada en estos términos su posición en ese debate, Skinner no considera que la bipartición propuesta por Berlin sea del todo satisfactoria. Como sabemos, se suele atribuir al liberalismo la defensa de la libertad negativa, mientras que se atribuye a las posiciones comunitaristas la defensa de la libertad positiva. Las implicaciones del debate, como hemos visto, no son menores y, mientras los liberales defienden la prioridad absoluta de la libertad en un espacio público que debe de ser neutro para que los individuos elijan sus propios fines –en esa línea se inscribirían Berlin, Rawls o Dworkin (cf. Skinner, 2012b, p. 270)–, los comunitaristas defienden que existen fines predeterminados por la propia naturaleza humana. Según esta interpretación, en la persecución y consecución de esos fines se actualizaría y alcanzaría la libertad y a ese objetivo deben dedicarse los esfuerzos del Estado, que no debe ser neutral, sino favorecer un tipo de vida conforme al tipo de vida de la comunidad política –en esta línea se inscribirían Arendt o Charles Taylor (cf. Skinner, 2005, p. 24-25; 2004a, p. 251)–<sup>162</sup>. Estas posiciones se podrían

---

<sup>162</sup> Esta interpretación skinneriana de la libertad positiva es discutida. Badillo O’Farrell señala que “hay un problema en la forma de interpretación que concede Skinner a la variante positiva de libertad trazada por Berlin. Y es que Skinner dice que cabe, creo que forzando el argumento hasta retorcerlo, y trayendo en su apoyo a Charles Taylor, entender que lo que subyace a las teorías de esta libertad es la creencia de que la naturaleza humana tiene una

traducir, resumidamente, en que los primeros defienden la prioridad de la libertad sobre una cierta idea de bien común mientras que los segundos defienden la prioridad de una cierta idea de bien común sobre la libertad individual (cf. Skinner, 2012b, pp. 271-277, *passim*).

Partiendo de la premisa por él mismo reconocida de que “está de acuerdo con Berlin en que hay muchos fines distintos que podemos igualmente proseguir” (2005, p. 25), Skinner propone su tercer concepto de libertad en medio de este debate, un concepto de libertad que encuentra sus raíces histórico-filosóficas en la tradición neorromana del republicanismo y que ofrece, al mismo tiempo, “la maximización de la libertad individual y la búsqueda del bien común” (Skinner, 2012b, p. 273). Rescata así una concepción de la libertad que se define por ser la suma de independencia y autogobierno y que fue hegemónica durante siglos para una tradición de pensamiento político, pero que desapareció de nuestro mapa conceptual a raíz de la sátira que hizo de ella Hobbes en el *Leviatán*, momento a partir del cual perdió prácticamente todo su predicamento en favor de una idea de libertad entendida como no-interferencia a raíz del auge y consolidación del paradigma liberal.

Aunque muy próxima a la de Pettit, su propuesta, en un cierto sentido, no debe ser descrita como la propuesta de un nuevo tipo de libertad –como, por su parte, defenderá Pettit para la suya–, sino que, tal como lo dice el propio Skinner, no es más que un subtipo de libertad negativa –de la que él mismo se reclama su redescubridor–. Así al menos se deduce de sus propias palabras cuando señala que, en la filosofía política contemporánea, “(...) hemos heredado no una, sino dos concepciones contrapuestas de la libertad negativa”: por un lado, la descrita por Berlin y, por otro, la republicana, según la cual

los tipos de restricciones que privan de la libertad (...) no necesitan asumir la forma de impedimentos coercitivos. Nuestra libertad está

---

esencia, y que nosotros somos libres si y sólo si realizamos esa esencia en nuestras vidas. Se ha dicho que la posición de Skinner, al trazar el concepto de libertad maquiveliana, que le sirve en buena manera para sustentar su teoría de la libertad, acaba reconociendo en parte la tipificación berliniana de la misma, aunque tomando conceptos prestados de Charles Taylor” (Badillo O’Farrell, 2007, p. 284).

también amenazada si vivimos en condiciones de dependencia, que nos dejan en peligro de ser coaccionados. (Skinner, 2004c, p. 260),

o, por ejemplo, cuando afirma de su libro *Liberty before liberalism* que es ahí donde ha intentado mostrar que está “convencido que el concepto [de libertad que propone] es completamente negativo” (Skinner, 2005, p. 39, nota al pie). Esta afirmación conlleva la aceptación de que su propuesta de concepción de la libertad está caracterizada, como señala pertinentemente Badillo O’Farrell, por una ausencia de constreñimientos. Ahora bien, una y otra propuesta se definirán en función de cómo defina cada una ese constreñimiento. Y para los autores neorrepublicanos en general y para Skinner en particular,

la constricción no está causada solamente por la interferencia<sup>163</sup>, sino también por la dependencia. Y, de esta forma, resulta que el antónimo de la libertad es un antónimo complejo, en el sentido de interferencia y/o dependencia. (Badillo O’Farrell, 2007, p. 285).

Por último, hay que tomar en consideración que el objetivo último que persigue Skinner con su propuesta no es criticar el fondo la posición liberal, sino corregir, en la medida en que considera que debe ser corregida, los medios con los que ésta se dota para garantizar la libertad negativa de los individuos. Al fin y al cabo,

Quienes desean defender una visión del Estado en la cual se pone más énfasis en la importancia de los sentidos compartidos y los propósitos comunes ya han criticado en profundidad la principal suposición de Rawls sobre la libertad individual. No obstante, no deseo criticar el argumento de Rawls desde ese punto de vista. Por el contrario, apoyo por completo su sentido de que la forma correcta de pensar la relación entre los ciudadanos individuales y los poderes del Estado es enfatizar que todos los ciudadanos tienen el mismo derecho de dedicarse a sus propios objetivos en la medida de lo posible. Sólo deseo preguntar si Rawls y (en especial) sus seguidores más entusiastas tienen razón al suponer que la mejor manera de asegurar y maximizar el valor es

---

<sup>163</sup> Como para Berlin. La nota es nuestra.

necesariamente tratar las obligaciones sociales como tantas “interferencias”. (Skinner, 2012b, p. 271).

Una vez esbozados cuáles son los puntos de partida de Skinner, cuáles son los límites del debate en el que interviene y cuál es la categorización de su propia propuesta, estamos en disposición de volver al *Digesta*, comienzo más que recomendado, a su entender, para reconstruir ese tercer concepto de libertad, pues es ahí donde queda definida formalmente.

Allí se nos informa primeramente de que “la división fundamental en el *ius gentium* es que todos los hombres y mujeres son libres o son esclavos”<sup>164</sup>. Entonces se nos ofrece una definición formal de esclavitud. “La esclavitud es una institución del *ius gentium* por la cual alguien es, en contra de la naturaleza, sujeto al dominio de otra persona”<sup>165</sup>. Esto, a su vez, nos permite obtener una definición de la libertad individual. Si todo el mundo, en una asociación civil, es o esclavo o libre, entonces un *civis* o individuo libre debe ser alguien que no está bajo el dominio de cualquier otra persona, sino *sui iuris*, capaz de actuar por sí mismo. Igualmente, de aquí se sigue que si alguien carece de la condición de ciudadano libre será porque esa persona no está *sui iuris* sino *sub potestate*, bajo el poder o la sujeción de otra persona. Se deduce que lo que significa no ser persona libre es que no está *sui iuris*, sino más bien *sub potestate*, bajo el poder o sujeción de la voluntad de cualquier otra persona. (Skinner, 2003c, p. 13)<sup>166</sup>.

Para Skinner, la importancia de esta definición del *Digesta* es capital por cuanto refleja, en calidad de acto jurídico, la concepción de la idea de

---

<sup>164</sup> Ésta es una traducción nuestra al español de la traducción al inglés de Skinner del *Digesta*. El original dice “Summa ‘itaque’ de iure personarum divisio haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi” (*Digesta*, I, V, 3). En la traducción española de D’Ors, Hernández-Tejero, Fuenteseca, García-Garrido y Burillo (1968, Editorial Aranzadi, Pamplona) no se encuentra esta alusión a las mujeres y se lee: “La principal división en el derecho de las personas es ésta: que todos los hombres son libres o esclavos”.

<sup>165</sup> “Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur”. En la traducción española: “La esclavitud es una institución del derecho de gentes, por la cual uno está sometido, contra la naturaleza, al dominio de otro” (*Digesta*, I, V, 4).

<sup>166</sup> La importancia de esta cita es capital como punto de partida. Tanto es así que, con ligerísimas variaciones, se puede encontrar en las publicaciones “A Third Concept of Liberty” (2002b, pp. 248-249) “Rethinking Political Liberty” (2006, p. 158) o en la ya citada “State and the freedom of citizens” (Skinner, 2003c, p. 13).

libertad que la filosofía política latina había gestado y que, a la postre, ejerció una influencia determinante en los pensadores neorromanos, que se apropiaron de esta concepción clara y delimitada de la libertad en los análisis de sus propios contextos histórico-políticos, aunque a menudo ignorando el origen de esta concepción<sup>167</sup>. Tal y como nos subraya, “el concepto de libertad está siempre definido en el *Digesta* en oposición al de la condición de esclavo” (2003a, p. 39), lo que supone que el rasgo característico de la libertad es su contraposición a la esclavitud, y éste va a ser, a su vez, el punto de encuentro de toda una serie de pensadores.

Pero, como ya se ha apuntado, una caracterización de la libertad similar a ésta puede encontrarse en los escritos de los historiadores y filósofos de la antigua Roma, “especialmente en los escritos de Cicerón, Salustio, Livio y Tácito” (Skinner, 2002a, p. 9), para quienes estas distinciones ulteriormente positivadas en el *Digesta* “ya habían sido moneda corriente” (Skinner, 2005, p. 31). Aunque no sólo fueron familiares a filósofos e historiadores que vivieron en tiempos de la República romana o en los primeros años del Imperio. Al contrario, esta concepción de la libertad transcendía esos círculos y se integraba en el acervo conceptual y cultural de la sociedad romana republicana. Para apoyar esta afirmación, Skinner trae a colación la producción literaria que nos ha legado la Roma antigua.

Aunque citando sólo a Plauto, Skinner subraya el hecho de que uno de los tópicos de la comedia romana es la inversión de roles entre el amo y el esclavo. El ejemplo que utiliza para ilustrarlo es el del personaje de Tranión, de la comedia *Mostellaria*, que siempre consigue eludir cualquier tipo de interferencia por parte de su amo gracias a su ingenio, de modo que, en un determinado sentido, sigue conservando su libertad, sobre todo porque “su amo es benevolente y suele estar ausente la mayoría del tiempo”. Así, Tranión “nunca ha sufrido ninguna opresión directa” (2003a, p. 40). Sin embargo, como es obvio, su destreza no implica que Tranión haya perdido su condición de esclavo, es decir, no implica que sea libre, por mucho que actúe libremente. Se enfrenta así Skinner a la posibilidad de que pueda considerarse libre a

---

<sup>167</sup> “La característica más destacada de estas definiciones (incluso si los juristas consuetudinarios hicieron lo posible por ignorar este hecho) es que deben su terminología enteramente al análisis de la libertad y de la esclavitud del *Digesta* de Derecho Romano.” (Skinner, 2003c, p. 13).

quien está sujeto a la voluntad de otro, tal y como había defendido Berlin en un pasaje de *Dos conceptos de libertad*<sup>168</sup>, una idea que ya había mantenido Hobbes frente a Bramhall.<sup>169</sup>

Este ejemplo le sirve a Skinner para concluir que, para los pensadores de la antigua Roma –y, por extensión, para los pensadores que recogieron su antorcha– “la esencia de la condición de esclavo, y por consiguiente de la privación de libertad personal, es pues estar *in potestate*, bajo el poder de otro” (2003a, p. 41). El atributo de la libertad no sería, como lo defienden los partidarios de la libertad negativa entendida como no-interferencia, la ausencia de interferencia en sí, sino, además, la posibilidad de sufrir esa interferencia, es decir, quedar en situación de dependencia.

Claro está que esta caracterización de la libertad y de la esclavitud no puede limitarse a las comedias de Plauto. Como ya se ha dicho, la encontramos, aunque asociada a la condición de *obnoxius*, –es decir, “perpetuamente sometidos o expuestos al sufrimiento o a la punición” (2003a, p. 42)–, en los escritos de los moralistas e historiadores romanos tales como Cicerón, Salustio, Tito Livio, Tácito o Séneca.

Cicerón, por ejemplo, opone recurrentemente *libertas* y *servitus*. En las *Filípicas*:

El miedo a la esclavización figura como un tema recurrente de los discursos de denuncia de Marco Antonio como enemigo público de la *civitas libera* o estado libre tradicional de Roma. (Skinner, 2002a, p. 10).

---

<sup>168</sup> “la libertad, considerada en este sentido [negativo], no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en cualquier caso, con la ausencia de autogobierno”. (Berlin, 2002, p. 58).

<sup>169</sup> “Hobbes insiste en que ser un hombre libre consiste tan solo en estar libre de obstáculos efectivamente existentes, enfrentándose así a toda la tradición romana de pensamiento republicano. La contraposición que Hobbes establece con los teóricos de la libertad republicana se funda, consecuentemente, en que mientras éstos consideraban que estar libre de la posibilidad de interferencia arbitraria era condición necesaria para ser un hombre libre, él da por hecho que estar libre de interferencia, como cuestión de hecho, constituye una condición suficiente. En otras palabras, la ausencia que marca la presencia de libertad está dada por la ausencia de aquellos impedimentos que efectivamente “privan” a alguien de su “poder para hacer lo que le plazca”. Considerado a la inversa, lo que Hobbes está negando es que el mero hecho de vivir bajo la dependencia de la voluntad de terceros limite de algún modo la libertad del hombre libre”. (Skinner, 2010, p. 130).

Asimismo, en *De Officiis* –que, recordémoslo, fue uno de los textos más y mejor divulgados de toda la Edad Media y la Edad Moderna, llegando a convertirse en uno de los primeros textos en ser imprimidos (cf. Honohan, 2002, p. 40)–, encontramos, de acuerdo con Skinner, una aproximación similar al concepto de libertad, según la cual la libertad “consiste en vivir como se quiere” (*Off.*, I, 70), de donde deduce que “los hombres libres pueden ser definidos como aquéllos que no dependen de nadie” (Skinner, 2002a, p. 11).

Y aunque “los historiadores romanos estaban menos interesados que Cicerón en la definición formal de libertad y esclavitud”, en la práctica utilizaban estos términos en el mismo sentido. Según Skinner, “Salustio, al comienzo de su *Bellum Catilinae* describe cómo el gobierno de los tempranos reyes degeneró en *dominatio* y así se esclavizó el pueblo romano.” (2002a, p. 12).

En ese mismo sentido se expresaban también Tácito y Tito Livio. Éste último describía la libertad como “no estar sujeto al poder de otro” (Skinner, 2005, p. 32), ejemplo de lo cual es el comienzo de su segundo libro, en el que narra

la transición de la *dominatio* de los primeros reyes a la libertad disfrutada por el pueblo romano bajo su ‘Estado libre’. Livio equipara esta transformación con el establecimiento del imperio de la ley y el consecuente fin de cualquier dependencia de la discreción de los reyes. (Skinner, 2002a, pp. 12-13).

Ahora bien, una vez establecidas estas definiciones de los conceptos de «libertad» y «esclavitud», una vez bien fijado que la esclavitud consiste en estar bajo la potestad de otro, es necesario preguntarse por qué vías puede adquirirse esta condición, a fin de evitarlas en la medida de lo posible.

Se pasa así de un plano de análisis individual –al fin y al cabo, el *Digesta* habla de la diferencia entre libres y esclavos en el epígrafe *De statu hominis* y establece claramente que la esclavitud es una figura del *ius gentium*, no de derecho público– a un plano colectivo. Este salto en la escala de análisis es fácilmente impugnado. Sin embargo, la distancia queda salvada, en la lógica republicana, si tenemos en consideración que estos autores “toman la

metáfora del cuerpo político con la mayor seriedad posible”, por lo que infieren que lo que esclaviza a un individuo es extrapolable a la comunidad entera. De aquí que digan que “un cuerpo político, tal como un cuerpo natural, está en libertad sólo si no tiene limitaciones” (2012b, p. 274). Y de aquí también que el análisis de las causas que esclavizan a un individuo puedan ser trasladadas al conjunto de la comunidad sin que la lógica del análisis se vea afectada.

Quien mejor expone estas posibles causas es, tal vez, Nicolás Maquiavelo, que había heredado las definiciones tradicionales de «libertad» y de «esclavitud» a través de los cauces que Skinner describe con detalle en *Los fundamentos del pensamiento político moderno*.

Como ya se ha visto, de acuerdo con su investigación, la concepción de libertad expuesta en el *Digesta* empezó a ser rescatada en el *Regnum Italicum* en la época en la que tuvo que empezar a defender la libertad de la que disfrutaba *de facto* frente a la sujeción que, *de iure*, seguía sufriendo del Sacro Imperio Romano-Germánico. Este proceso fue paralelo al surgimiento, en el norte de la península itálica, de una forma de organización política peculiar en la que se elegía, por mandato popular, y a intervalos regulares, a un “funcionario llamado *podestà*” que “estaba investido con el poder supremo o *potestas* sobre la ciudad” (Skinner, 1985, p. 23)<sup>170</sup> —una forma de gobierno que luego derivaría, por las rivalidades entre facciones, en la instauración de gobiernos fuertes y unificados al frente del cual se ponía un solo *signore*, lo que provocó, en última instancia, la instauración de nuevas dinastías y gobiernos principescos (cf. Skinner, 1985, pp. 43-44, *passim*)—.

En este contexto, surgió la necesidad de formar a los estudiantes en el arte de “(...) redactar cartas oficiales y otros documentos semejantes con un máximo de claridad y fuerza de persuasión” (Skinner, 1985, p. 48), el llamado *ars dictaminis*, lo que, junto a la aparición en Francia de un interés por estudiar “a los poetas y oradores antiguos como modelos del mejor estilo literario” (Skinner, 1985, p. 55) y una razonable movilidad de estudiantes que luego devendrían profesores en las universidades italianas, produjo un renovado interés por la literatura latina, de donde se recuperó “el ideal de

---

<sup>170</sup> “El primer caso conocido de una ciudad italiana que eligiera tal forma consular de gobierno ocurrió en Pisa en 1085”. (Skinner, 1985, p. 23).



libertad, tomado en su sentido tradicional, para significar independencia y autogobierno” (Skinner, 1985, p. 61).

Disponiendo, pues, Maquiavelo, de todo este acervo conceptual, acomete, al entender de James Harrington, “el intento más importante de recuperar y de aplicar una comprensión esencialmente clásica de la libertad política”, juicio con el que Skinner se halla “plenamente de acuerdo” (Skinner, 1990a, p. 239).

En su análisis, Maquiavelo describe dos grandes tipos de causas por las cuales puede una comunidad política perder su libertad y caer en la esclavitud: bien por causas externas o bien por causas internas. Las causas externas son todas aquéllas que someten a la comunidad a la voluntad y al dominio de otra comunidad diferente o de un príncipe particular. Se refiere con ello a la derrota militar y a la conquista. Las causas internas, sin embargo, son todas aquéllas que corrompen el cuerpo político, y son a las que dedica una atención pormenorizada. En otras palabras, para Maquiavelo, la libertad se pierde si se pierde la independencia, si se pierde el autogobierno o si se pierden las dos al mismo tiempo.

Como sabemos, Maquiavelo parte de dos premisas básicas al exponer sus teorías: la primera es la de la corruptibilidad natural del ser humano y, por extensión, del cuerpo político; la segunda es la de que la sociedad está dividida en dos grandes grupos, los *grandi* y el *popolo*.

Tomando estas dos premisas en consideración, Maquiavelo señala que los fines de unos y otros son diferentes. Mientras “que entre los *grandi* ‘vemos (...) un gran deseo de dominar a los otros’”, entre el *popolo*,

entre la mayoría de gente solemos encontrar que ‘su único deseo es no ser dominados, por lo que su deseo principal es vivir libremente’<sup>171</sup> persiguiendo sus propios fines tan lejos como sea posible sin inseguridad o interferencias innecesarias. (Skinner, 2004d, p. 162).

---

<sup>171</sup> (D., I, 5).

La corruptibilidad propia de cada uno conlleva que *grandi* y *popolo* tiendan de forma natural a comportarse, como dice Skinner, con “intemperancia”.

En el caso de los *grandi*, la intemperancia adquiere “la forma de lo que Maquiavelo llama *ambizione*, una tendencia a alcanzar la preeminencia a expensas de cualquier otro” (Skinner, 1990a, p. 241). De acuerdo con la interpretación de Skinner,

Estas actitudes permiten explicar por qué los *grandi* otorgan un valor tan alto a su libertad personal. Pues su principal objetivo es naturalmente mantenerse cuanto es posible libres de toda obstrucción (*senza ostaculo*) a fin de obrar de modo de alcanzar la gloria para sí mismos mediante la dominación de los otros. Como concluye Maquiavelo, una minoría así «*desidera di essere libera per comandare*». (Skinner, 1990a, p. 241).

Por su parte, la intemperancia adquiere otra forma en el cuerpo del *popolo*, la de la *licenza*, que no es más que

«un deseo excesivo de libertad», un afán por evitar toda intervención en sus asuntos, aun de parte del gobierno legítimo (...). A consecuencia de ello, también el *popolo* muestra una elevada consideración —demasiado elevada en realidad— por su libertad personal (...). Porque su objetivo fundamental es naturalmente el de mantenerse libre, hasta donde es posible, de toda forma de interferencia a fin de pasar sus vidas sin perturbaciones. Según resume, nuevamente, Maquiavelo, «*desiderano la libertà per vivere sicuri*». (Skinner, 1990a, pp. 241-242).

Como es de suponer, ambas inclinaciones naturales tienden a corromper la comunidad política, por cuanto cada una encarna, no el bien del conjunto — el bien común—, sino tan sólo un interés de parte. Y, llegado el caso de que uno de esos intereses triunfe sobre el otro, la *libertà* queda derogada.

En este punto es importante señalar que la conclusión de Skinner es que la concepción de libertad con la que trabaja Maquiavelo es una concepción

negativa. Según su interpretación, Maquiavelo piensa que “los agentes individuales de la sociedad política”

(...) son libres en el sentido de no hallar obstáculos en la prosecución de todo fin que ellos hayan decidido fijarse para sí mismos. Tal como lo señala en el capítulo inicial del libro primero, ser un hombre libre es hallarse en condiciones de actuar «sin depender de otros». Es decir, es libre en el sentido «negativo» ordinario de ser independiente de toda limitación impuesta por los demás agentes sociales y, en consecuencia, libres (...) para actuar de acuerdo con la voluntad y el juicio de uno mismo. (Skinner, 1990a, p. 242)<sup>172</sup>.

Skinner se enfrenta así a una línea de interpretación del concepto de *libertà* en Maquiavelo que sostiene que el florentino no se ocupó nunca de definirlo, así como tampoco se ocupó de utilizarlo en un sentido unívoco, y que su utilización dista mucho de la definición contemporánea de «libertad». Al contrario, para Skinner es claro que Maquiavelo entiende por «libertad»

ausencia de constricción, en especial, ausencia de toda limitación impuesta por otros agentes sociales a la propia capacidad de actuar de manera independiente en la prosecución de los objetivos que uno ha elegido. (Skinner, 1990a, p. 242).

Esto significa, para Skinner, que el concepto de libertad en Maquiavelo está emparentado con una concepción negativa de la libertad más contemporánea según la cual se pone el acento en la capacidad de los individuos para elegir sus propios fines. Al fin y al cabo, de acuerdo con Skinner:

Hablar de la libertad como cuestión de ser independiente de otros agentes sociales y, en consecuencia, de ser capaz de perseguir los propios fines, es repetir una de las fórmulas más conocidas entre las

---

<sup>172</sup> Nótese que si alguien es libre para actuar de acuerdo con la voluntad y el juicio de sí mismo, se podría afirmar que estamos ante un ejemplo de libertad positiva o como autogobierno.

empleadas por los teóricos contemporáneos de la libertad negativa, con cuya estructura fundamental de análisis Maquiavelo no parece discrepar en absoluto. (Skinner, 1990a, p. 242).

Habiendo quedado fijado el objetivo normativo en garantizar que cada individuo pueda elegir sus propios fines, la pregunta que procede plantearse es, desde el punto de vista de la filosofía política, qué tipo de organización política favorece o permite alcanzar mejor esta meta.

Maquiavelo considera que la única organización que posibilita esta opción es una comunidad en la que se disfruta del *vivere libero* y que no es dependiente de ninguna otra comunidad, de modo que es capaz de gobernarse a sí misma. Pero que una comunidad disfrute de *vivere libero* no significa que deba elegir una forma de gobierno democrática –si bien ésta puede ser interpretada como la favorita de Maquiavelo–. Como señala Skinner, para Maquiavelo

es posible, al menos teóricamente, que una comunidad goce de un modo de vida libre bajo una forma monárquica de gobierno (*sic.*). Pues no hay en principio razón alguna por la que un rey no haya de organizar las leyes de su reino en forma tal que reflejen la voluntad general –y sirvan por tanto a la promoción del bien común– de la comunidad como un todo. (Skinner, 1990a, p. 243)<sup>173</sup>.

Resulta de lo anterior que ninguna forma de gobierno tiene, en sí misma, el atributo del *vivere libero*. Al contrario, el *vivere libero* es una cualidad absolutamente independiente de la forma de gobierno, por lo que, a la pregunta de cómo alcanzarlo, Maquiavelo no ofrece una respuesta unívoca, como hemos visto. Pero, considerando que la inclinación natural de las comunidades políticas es corromperse y que esa inclinación, por ser natural,

---

<sup>173</sup> Se aprecia aquí una identificación –hecha por Skinner– entre el «*vivere libero*» y el «bien común». Sin embargo, como ya nos enseñaba Cicerón, en las monarquías no hay libertad. Siendo así, y defendiendo Maquiavelo que, bajo un buen gobierno monárquico, los súbditos “no buscan otro tipo de libertad”, igual sería conveniente revisar la suposición de que, cuando Maquiavelo habla de libertad, se está refiriendo exclusivamente a la libertad tal y como podemos concebirla hoy, y no a una idea mayor y distinta como es el buen gobierno y, en consecuencia, el bien común.

no puede ser vencida, Maquiavelo deja entender que, cuanto menos, es obligado tratar de resistirla. Y esa resistencia se consigue, aunque sea parcialmente y por un periodo limitado, por diferentes medios que, a lo largo de sus escritos, especifica. En relación con la forma de gobierno democrática, el resultado del conjunto de medios que propone para resistir a la corruptibilidad natural es “una teoría fuerte del deber cívico” (Skinner, 2012b, p. 276). Este conjunto de medios es el que Skinner hace suyos para elaborar sus propias propuestas normativas.

Una condición que Maquiavelo considera indispensable para que se dé ese *vivere libero* no es otra que la de que la comunidad política tenga instituciones libres. “Nuestras comunidades deben estar basadas en instituciones libres en las que cada uno de nosotros, en tanto que ciudadano, participe” (Skinner, 2004d, p. 163). Y para mantener libres esas instituciones e impedir que caigan bajo el dominio, bien de un enemigo externo, bien de un tirano o de la tiranía de una de las facciones de la comunidad, se debe siempre actuar con vistas al bien común.

Sólo si todo el mundo está dispuesto a poner su talento a disposición de la comunidad, el *bene commune*, el bien común o el interés público, puede defenderse y pueden controlarse los intereses faccionales. (Skinner, 2004d, p. 163).

Para ello, para asegurar el buen funcionamiento de la sociedad y de sus instituciones, para que la libertad privada y la libertad pública imperen, se necesita que “el cuerpo entero de ciudadanos como un todo exhiba la cualidad de la *virtù*” (Skinner, 2004d, p. 163).

Pero con *virtù*, ya lo hemos visto, sucede lo mismo que con *libertà*: Maquiavelo no ofrece ninguna definición. Siendo así, Skinner se ha detenido, en sus investigaciones, a estudiar este concepto clave en la teoría maquiaveliana.

El punto de partida para el análisis de este término se establece en el tratamiento del tema que ya le había dado Cicerón en *De Officiis*. Allí, y repitiendo algunos tópicos compartidos con otros autores romanos, Cicerón sostiene que la virtud es un medio para alcanzar el bien de la gloria, un bien

que es concedido a ciertos individuos por la Fortuna y siempre a su capricho. Así, la cuestión fundamental que debe responderse es la de cómo lograr que la diosa conceda sus bienes a quien los solicita.

La respuesta es que, aunque la Fortuna es una diosa, también es una mujer; y puesto que es una mujer, se siente ante todo atraída por el *vir*, el hombre de verdadera hombría. (Skinner, 1998, p. 38).

De acuerdo con esta línea de interpretación, un *vir*, un verdadero hombre, es aquél que posee la *virtus* en su más alto grado. Y, siguiendo a Cicerón, ésta se caracterizará por la honestidad, una virtud natural que se compone de las cuatro virtudes cardinales —justicia, prudencia, fortaleza, templanza— y que reportará a quien la posea y la ejerza en pro del bien común la mayor de las glorias.

Maquiavelo no discrepará en la tesis básica de que la posesión y ejercicio de la virtud conlleva, si no siempre, sí al menos frecuentemente los beneficios que puede ofrecer la Fortuna. En lo que disiente es en qué se considera virtud y en qué se considera vicio, su antónimo.

En principio, Cicerón había censurado a todos aquéllos que confundían lo útil con lo honesto y había defendido con vigor que el único camino para alcanzar la gloria era un comportamiento intachable, del que deben de quedar proscritas prácticas deshonestas y tramposas. Maquiavelo, sin embargo, no tarda en denunciar que, si un hombre político se comporta de acuerdo a lo prescrito por Cicerón y por toda la plétora de sus seguidores humanistas<sup>174</sup> —aquéllos que habían cultivado el género de los libros de consejos para príncipes—, pronto encontrará la ruina, entendiendo por tal la pérdida de su Estado. Por lo que la conclusión lógica que se impone es que deben ser tenidos por vicios aquellos comportamientos que suelen llamarse virtudes y que comportan el fracaso de un proyecto político. De este modo, Maquiavelo

---

<sup>174</sup> Estos autores “sin vacilar respaldan la postura de que el rumbo racional de la actuación del príncipe debe ser únicamente la moral, argumentando en favor de ello con tal fuerza que al fin lograron que se convirtiera en proverbio la expresión «la honradez es la mejor política»”. (Skinner, 1998, p. 51).

rechaza totalmente el supuesto humanista de que esas son las virtudes que un gobernante necesita adquirir si quiere alcanzar los más altos fines. Él ve esta idea (...) como un palmario y desastroso error. (Skinner, 1998, p. 51).

Para él, la máxima que debe seguir cualquier príncipe virtuoso es la de “los dictados de la necesidad” (Skinner, 1998, p. 52), defendiendo que “la clave de un gobierno pleno de éxito está en reconocer la fuerza de las circunstancias” (Skinner, 1998, p. 53). Como sostiene Skinner, es evidente que

la revolución realizada por Maquiavelo en el *genre* de los libros de avisos de príncipes estaba basada en efecto en la redefinición del concepto central de *virtù*. Él suscribía la acepción convencional de que *virtù* es el nombre de aquel conjunto de cualidades que hacen capaz a un príncipe de aliarse con la Fortuna y obtener honor, gloria y fama. Pero separa el sentido del término de cualquier conexión necesaria con las virtudes cardinales y principescas. En lugar de ello argumenta que la característica que define a un príncipe verdaderamente *virtuoso* debe ser la disposición de hacer siempre lo que la necesidad dicta –sea mala o virtuosa la acción resultante– con el fin de alcanzar sus fines más altos. (Skinner, 1998, p. 54).

Este concepto de *virtù* no es exclusivo del príncipe, sino que debe ser predicable del conjunto de ciudadanos. Así, cuando en los *Discursos* retoma el concepto de *virtù*,

insiste explícitamente en que, si una ciudad quiere alcanzar grandeza, es esencial que tal cualidad [la *virtù*] sea poseída por el cuerpo ciudadano como un todo. No obstante, cuando llega a definir lo que entiende por *virtù*, reitera ampliamente sus anteriores argumentos (...). (Skinner, 1998, p. 71).

La tensión, pues, entre los conceptos de *corruzione* y *virtuoso* es patente. De forma natural, el ser humano tiende a la corrupción, pero la única forma de vencerla es mantenerse virtuoso, lo que exige de los ciudadanos, permanentemente, una “disposición hacia el bien común” (Skinner, 2004d, p. 173). Sin embargo, es poco probable que los individuos se mantengan en esta

disposición de forma voluntaria por mucho tiempo y se debe confiar en que, más temprano que tarde, el conjunto se corromperá. Sobre todo si recordamos que, para Maquiavelo,

Los hombres sólo obran bien por necesidad, pero donde se puede elegir y hay libertad de acción se llena todo inmediatamente de confusión y desorden. Por eso se dice que el hambre y la pobreza hacen ingeniosos a los hombres y las leyes los hacen buenos. (D., I, 3).

Una vez descrita en estos términos la situación general, Maquiavelo, según la interpretación de Skinner, prestará más atención al comportamiento de los *grandi* que al del *popolo*, por cuanto es más de temer quien pretende dominar que quien sólo pretende no ser dominado. Así, Maquiavelo se centrará

principalmente en el hecho de que los líderes políticos son a menudo tan corruptos y ambiciosos que deliberadamente engañan al pueblo acerca de los cursos de acción adecuados a seguir para alcanzar así sus propios fines deseados. (Skinner, 2004d, p. 166).

Es cierto que Maquiavelo nunca se muestra optimista en relación a la capacidad o a la posibilidad de los seres humanos de dejar de deslizarse por la pendiente de la corrupción. Sin embargo, a pesar de ese pesimismo, insiste en detallar qué medios pueden retrasar la inevitable llegada de la corrupción.

Como ya hemos visto, señala como un posible medio la aparición más o menos recurrente de personas que, sólo con su comportamiento ejemplar, sean capaces de *ridurre ai principi*, de recuperar los principios originales y no corrompidos, reinstaurando las buenas costumbres y corrigiendo las inevitables desviaciones que el tiempo va insertando en la comunidad política. Esto, junto a una religión que favorezca el culto público y el fomento de las virtudes, puede paliar –que no eliminar– la natural tendencia a la corrupción.

Aunque el primer recurso al que apela es al de la ley. La ley puede ser utilizada para obligar a la gente a obrar correctamente allí donde de forma



natural no lo haría. Y, como señala Skinner, en esta sugerencia de Maquiavelo subyace la idea de “que la ley puede y debe ser utilizada, además, para forzarnos a ser libres” (2004d, p. 177).

Como se ha señalado más arriba, dos son las amenazas que se ciernen sobre la libertad de una comunidad política –el enemigo exterior y el enemigo interior– y, en consecuencia, dos son las formas en las que todos los ciudadanos deben comprometerse “a servir y defender el bien de su comunidad”:

Ante todo, deben estar dispuestos a defenderla de la amenaza externa de la conquista y la esclavitud. (...). El otro aspecto de la obligación civil que todos los escritores republicanos remarcaban es la necesidad de evitar que el gobierno de la comunidad propia caiga en manos de individuos ambiciosos o grupos con intereses propios. Como explica Maquiavelo en una metáfora recurrente, eso a la vez exige que todo el mundo esté preparado para mantenerse en guardia, para mantenerse vigilante, con el propósito de evitar que los poderosos obtengan la influencia indebida. Pero eso significa que el mantenimiento de una forma de vida libre requiere una continua supervisión del proceso político y una participación en él por parte de todo el cuerpo de ciudadanos. En las palabras del famoso epigrama acuñado en 1790 por el juez y político irlandés radical John Curran para resumir este aspecto de la ideología republicana: “la condición con la cual Dios ha dado la libertad al hombre es la eterna vigilancia”. (Skinner, 2012b, pp. 276-277).

Pero esta posición choca de frente con la perspectiva de la libertad negativa o como no-interferencia, puesto que ésta defiende que sólo allí donde no hay ley –sólo allí donde no hay constreñimiento ni obligación– se es libre.

Esta idea rupturista se la debemos a la formulación que de la ley y de la libertad ofrece Hobbes en el *Leviatán*.

Para Hobbes, toda ley impone una obligación y sólo donde no hay obligación, hay libertad; la libertad, pues, no puede darse más que allí donde la ley es muda y no prescribe acción alguna. A partir de estas premisas, Hobbes sostiene que la libertad de la que gozan los ciudadanos de la República de Lucca y los súbditos de Constantinopla es idéntica, ya que, según su concepción, la libertad no depende de la forma de gobierno –monarquía,

aristocracia o democracia— que adopte una comunidad, sino de la extensión de sus leyes, una extensión que puede ser idéntica en una democracia que en una monarquía.

Con esta paradoja como argumento, la que acabaría convirtiéndose en la tradición de pensamiento político liberal contradecía uno de los pilares del republicanismo —o al menos así se ha considerado—. Pero, para Skinner, esta paradoja —que había sido inmediatamente contestada desde las filas republicanas por Harrington— no lo es más que en apariencia, pues

sólo podemos esperar gozar un máximo de nuestra propia libertad individual si no colocamos ese valor por encima de la búsqueda del bien común. (...). *El único camino a la libertad individual es mediante el servicio público.* (Skinner, 2012b, p. 279).<sup>175</sup>

Ésta es la principal conclusión de Skinner. Si queremos disfrutar de la libertad, la única vía que tenemos a nuestra disposición es la de implicarnos en el servicio a la comunidad. De lo contrario, el resultado será que una forma de tiranía terminará por hacerse con el poder e imponerse, de modo que el disfrute de la libertad se acabará.

Sin pretenderlo, su propuesta tiende puentes entre los dos conceptos de libertad enfrentados en la tipología de Berlin. Si la libertad positiva es aquella asociada a la participación y al autogobierno y la libertad negativa aquella que aboga por proteger de interferencias al individuo para que no se vea constreñido ni en su acción ni en la elección de sus fines, la propuesta de Skinner toma elementos de las dos al concluir que, si queremos libertad negativa, entonces debemos, obligatoriamente, participar e implicarnos en la gestión de lo común, atendiendo los deberes cívicos que imponen a cada ciudadano la obligación de vigilar y cuidar lo público —aunque eso no implica que se participe para perseguir un fin predeterminado—.

Pero se debe ir un paso más allá. Siendo un tipo de libertad negativa diferente a la de Berlin el que está defendiendo, su concepción de la libertad sería, como señala en “Sobre la libertad, la justicia y el bien común”, una

---

<sup>175</sup> Cursivas nuestras.

concepción que, al mismo tiempo, maximizaría el disfrute de la libertad individual y la persecución del bien común (Skinner, 2012b, p. 273).

Así las cosas, se puede resumir su conclusión afirmando que, para Skinner, la participación del conjunto de ciudadanos implica la consecución del bien común y la consecución del bien común implica el incremento y el afianzamiento de la libertad individual. En otras palabras, la libertad es el fruto que da el árbol del bien común, a cuyo cuidado y mantenimiento debemos contribuir todos. El objetivo que debemos perseguir es entonces la consecución de la libertad individual y, para ello, el medio más adecuado es el de la participación.

Aunque el sentido de su implicación no es unidireccional, pues, como él mismo subraya, éste es, al fin y al cabo, el único camino para conseguir la libertad individual. Es decir, en términos formales, si, y sólo si, participamos, seremos libres.

Esta conclusión la repetirá allí donde tenga ocasión con, más o menos, las mismas palabras. En “La idea de libertad negativa” dice que la razón para cultivar las virtudes y servir al bien común es

que esas cosas representan, como en efecto lo son, el mejor e, incluso, *el único medio* para que «obremos bien» en nuestro propio beneficio, y, en particular, *el único medio* para asegurar un grado de libertad personal para perseguir los fines que hemos elegido. (1990a, p. 257)<sup>176</sup>.

En “The republican ideal of political liberty” expresa la misma idea, pero con estas palabras:

(...) para evitar la servidumbre y garantizar nuestra propia libertad individual, debemos todos cultivar las virtudes políticas y dedicarnos de todo corazón a una vida de servicio público. (Skinner, 1990c, p. 304).

---

<sup>176</sup> Cursivas nuestras

Pero la genealogía de esta idea de libertad no se ciñe solamente a la época renacentista. Como Skinner señala en varias de sus publicaciones, es la misma idea que, en los prolegómenos de la Guerra Civil inglesa, rescataron algunos pensadores que se oponían a los privilegios de la Corona frente al Parlamento y ante la que Hobbes enunció su propia teoría de la libertad como no-interferencia, una concepción que se ha convertido, a día de hoy, en hegemónica, eclipsando con ello toda teoría rival de la libertad negativa como, al entender de Skinner, es la republicana.

La principal diferencia entre una y otra radica en que lo que los

escritores neo-romanos repudian *avant la lettre* es la asunción fundamental del liberalismo clásico de que la fuerza o la amenaza coercitiva de la fuerza constituyan la única forma de constreñimiento que interfiere con la libertad negativa. Los escritores neo-romanos insisten, por el contrario, en que vivir en condiciones de dependencia es, en sí mismo, una fuente y una forma de constreñimiento. (Skinner, 2003a, p. 84).

En otras palabras, la premisa de la que parten los escritores republicanos –y en este caso en particular los escritores republicanos ingleses– es que

Para disfrutar la libertad (...) no es suficiente ser libre de la coerción o de la amenaza de coerción; es necesario ser libre de la *posibilidad* de ser amenazado o coercionado. (Skinner, 2002a, p. 11).

Enlaza así, definitivamente, su trabajo como filósofo normativo con el de historiador. La libertad que propone no es más que una reformulación contemporánea de la que había descrito, por ejemplo, en *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, una libertad caracterizada por ser la suma de independencia y autogobierno. Allí decía de los humanistas que éstos empezaron a definir el concepto de libertad

de la manera tradicional y bien establecida. Habitualmente emplean el término para denotar independencia y autogobierno: libertad en el sentido de ser libres de toda intervención externa, así como en el sentido de ser libres de tomar parte activa en la administración de su comunidad. (Skinner, 1985, p. 99).

Esta concepción es la misma que defiende Maquiavelo, que, de acuerdo con Skinner, entiende por ella

Ante todo la independencia de toda agresión y tiranía exteriores. (...). En segundo lugar, cuando Maquiavelo habla de “libertad” también está pensando en el correspondiente poder de un pueblo libre para gobernarse a sí mismo, en vez de ser gobernado por un príncipe. (Skinner, 1985, pp. 182-183).

Definida en estos términos, la única forma de preservar nuestra libertad es, como quiere el tópico, la eterna vigilancia y, para que esta vigilancia sea efectiva, se requiere la participación de los ciudadanos. No hacerlo, despreocuparse por lo que sucede en la arena política, es otra manifestación más de la corrupción. Pues, como insiste en señalárnoslo Skinner:

Ser corrupto (...) es olvidar —o no comprender— algo que es de nuestro profundo interés personal recordar: si deseamos disfrutar de la libertad más plena a la cual podemos aspirar dentro de una sociedad política, existe una buena razón para que actuemos en principio como ciudadanos virtuosos, poniendo el bien común por encima de la prosecución de cualquier fin individual o faccionario. La corrupción, en suma, es simplemente una falla de racionalidad, una incapacidad para reconocer que nuestra propia libertad depende de que nos comprometamos a una vida de virtud y servicio público. (2004a, p. 108).

## 2.4. Críticas a la propuesta de Skinner

Las críticas que se han hecho al trabajo investigador de Quentin Skinner alcanzan todas y cada una de las diferentes vertientes del mismo. Si bien es cierto que la mayoría de ellas se dirigen a su propuesta metodológica, no es menos cierto que tanto su puesta en práctica en sus investigaciones historiográficas como su contribución a la filosofía política contemporánea han sido también objeto de no pocas críticas. Sirva para ilustrar esta preponderancia de las críticas a su contribución metodológica la publicación del libro, editado por James Tully, *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics* (1988), que reúne cinco de sus artículos sobre metodología más representativos y siete capítulos de diferentes autores en los que se critica el enfoque skinneriano.

Con respecto a su metodología, se le ha reprochado, por ejemplo y entre otras, la imposibilidad de atribuir una intención a un acto de habla más que como mera hipótesis –más o menos probable–, sin tener nunca certeza sobre esa intención (Bocardo & Skinner, 2007, pp. 51-55, *passim*).

En cuanto a los resultados de la aplicación de su propia metodología, se ha dicho que deja, “a la postre, un cierto sentimiento de frustración” pues le falta “esa necesaria contrastación entre el discurso filosófico político con el mundo real que le da vida” (Vallespín, 2010, pp. 52-53), al margen de señalar que un tan pormenorizado estudio del contexto es irrelevante y que no deja de tener el “interés polvoriento de los anticuarios” (Tarlton, 1973, p. 314).

Sin embargo, nuestra revisión y crítica al trabajo de Skinner se centrará en la última faceta de su trabajo investigador, aquella que está más relacionada con sus propuestas normativas, aunque no se limitará a ésta. Y es que, antes de entrar en el contenido de aquéllas, hay que hacer un apunte formal.

Como hemos visto, Skinner ha criticado con dureza a otros historiadores del pensamiento por incurrir en los errores que él denomina “mitología de las doctrinas” y “mitología de la coherencia”. La mitología de la coherencia es el afán de algunos intérpretes por encontrar una coherencia interna en el pensamiento de un autor cuando dicha coherencia tal vez nunca se haya alcanzado ni tampoco se haya pretendido alcanzar (Skinner, 2007b, p.

129); la mitología de las doctrinas hace referencia, entre otras cosas, a la elaboración del árbol genealógico de una idea a lo largo de la historia del pensamiento, buscando las “anticipaciones” de algunos autores a esas doctrinas y datando en qué momento aparecieron.

Combinando ambas mitologías, y siempre que el republicanismo defienda la idea de bien común como idea central y no la de libertad, se puede decir que la reconstrucción de Skinner del republicanismo incurre en un tipo de mitología de la coherencia y mitología de las doctrinas.

La mitología de las doctrinas consiste en la reconstrucción de una “idea unitaria”, la de la libertad republicana, lo que provoca afirmaciones ahistóricas con las que, si bien podemos estar de acuerdo, en principio, el propio Skinner no debería poder estarlo. Este ahistoricismo queda ilustrado con la afirmación de que los escritores neo-romanos repudian, *avant la lettre*,

la asunción fundamental del liberalismo clásico de que la fuerza o la amenaza coercitiva de la fuerza constituyan la única forma de constreñimiento que interfiere con la libertad negativa. (Skinner, 2003a, p. 84)<sup>177</sup>.

Aunque así hubiera podido llegar a ser, la pregunta pertinente que cabe plantearse es la de cómo podían repudiar autores del siglo XVII inglés premisas de una tradición de pensamiento político que empezó a forjarse a finales del siglo XVII y a principios del siglo XVIII.

Algo parecido cabría decir al respecto de la explicación de que la libertad republicana es un subtipo de libertad negativa. Evidentemente, la esquematización de los dos tipos de libertad –positiva y negativa– es posterior a la elaboración de los escritos de los autores republicanos, por lo que la aplicación retroactiva de un esquema explicativo no dejaría, de algún modo, de formar parte de un ejercicio de “mitología de las doctrinas”.

---

<sup>177</sup> Nótese lo siguiente: si la amenaza de la fuerza es la propia fuerza en potencia y no en acto y si el liberalismo la rechaza por ser una forma de constreñimiento, entonces se sigue que el liberalismo también rechazará la dependencia a la voluntad de otro por cuanto la dependencia es la potencia del acto que es una interferencia.

Mención aparte merece la atribución a Maquiavelo de la defensa de una concepción negativa de la libertad, máxime cuando él es quien mejor reelabora las bases de la teoría del deber cívico que estructura el republicanismo y que implica que los ciudadanos estén obligados a “evitar que el gobierno de la comunidad caiga en manos de individuos ambiciosos o grupos con intereses propios” (Skinner, 2012b, p. 277), por cuanto de esta obligación se sigue que sí existe al menos un fin en la vida política que no puede dejar de ser elegido y en cuyo ejercicio se actualiza la libertad. Estaríamos entonces, en cierto sentido, frente a una concepción positiva de la libertad. Aunque ciertamente Maquiavelo no abogaría ni por una ni por otra, no habiendo pretendido pronunciarse nunca sobre un debate que le era completamente ajeno.

Por otra parte, el hecho de que Skinner sostenga que, para Maquiavelo, el término *repubblica* designa “alguna forma de gobierno bajo la cual las leyes promuevan el bien común” (Skinner, 2007a, p. 108), independientemente de que ésta sea monárquica, aristocrática o democrática, para después obviar completamente este hecho —que no es menor— y defender la idea de libertad como neurálgica del republicanismo es una actitud que se acerca a la de la mitología de la coherencia: con el fin de que sea coherente la interpretación, queda permitido ignorar parte o partes de la obra de un autor —en este caso, parte o partes de la obra de diferentes autores que elaboran el marco teórico del republicanismo— que entren en contradicción con la lectura ofrecida, incluso en el caso de que estas contradicciones se hayan detectado e incluso si esas contradicciones están en la base del edificio normativo estudiado.

Hechos estos apuntes formales, y en relación con su propuesta normativa, se puede citar como uno de sus críticos destacados, entre otros, a Alan Patten, que sostiene que el trabajo de Skinner “no logra identificar ningún desacuerdo filosóficamente interesante” con el liberalismo de corte rawlsiano (2004, p. 250).

Aunque su crítica abarca el espectro completo del republicanismo instrumental, siendo su tesis principal que, “o bien no existe ningún desacuerdo interesante entre liberales y republicanos, o bien sí existe, pero en ese caso no uno que debiera preocuparle a los liberales” (2004, p. 235), Patten se detiene a analizar y criticar específicamente el trabajo de Skinner. Y el resultado es un conjunto de críticas que vienen a reforzar esa tesis general que acabamos de reseñar.



En primer lugar, señala que Skinner acusa a los liberales contractualistas “de apoyarse en una doctrina complaciente de la «mano invisible» respecto de cómo puede mantenerse la libertad individual” (2004, p. 243), desatendiendo la necesidad de velar por el mantenimiento de libertad de las instituciones. Después de revisar la posición de Rawls en este punto, viene a concluir que la interpretación que hace Skinner del liberalismo –al menos en su versión rawlsiana– es errónea, por cuanto Rawls reconoce que “un sistema social justo no es como un mercado autorregulado en el que cada agente puede perseguir su propio interés”, por lo que

si el republicanismo instrumental ofrece un adelanto respecto de la comprensión liberal de la ciudadanía activa y virtud cívica, no se debe a que el liberalismo esté comprometido con una doctrina de la mano invisible. (2004, p. 244).

La segunda crítica se dirige a la afirmación general de Skinner de que el liberalismo antepone los derechos a los deberes, concediendo prioridad a los primeros. Revisando la posición de Ronald Dworkin al respecto, Patten señala que Skinner no tiene razones para oponerse a lo defendido por aquél, pues Dworkin

Acepta que tengamos deberes sociales, siempre que estén basados en los derechos, es decir, que estén justificados en última instancia no por fines o deberes, sino por la preservación y protección de los derechos. Como señala Dworkin, esto convierte a esos deberes en puramente «instrumentales», pero (...) esta visión «instrumental» del deber es exactamente lo que Skinner ofrece en su reconstrucción del republicanismo clásico. (2004, pp. 245-246).

La tercera crítica se centra en la caracterización que hace Skinner de la interpretación liberal del derecho y la ley como meras limitaciones a la libertad. Siguiendo, aunque sin citarlo, el postulado de Rawls de que “las

libertades básicas sólo pueden ser restringidas en favor de la libertad en sí misma” (Rawls, *TJ*, 2ª parte, V, 46)<sup>178</sup>, Patten señala que

para Rawls, una función legítima del derecho puede ser ejercer coerción sobre nosotros para que hagamos lo que sea necesario para la preservación de nuestra propia libertad. (2004, p. 247).

Esta conclusión no distaría mucho de la propia conclusión de Skinner.

La cuarta crítica se refiere a las descripciones que Skinner hace del utilitarismo, del liberalismo y de la relación que mantienen entre sí. De acuerdo con Skinner, el liberalismo ve con hostilidad al utilitarismo, lo que “le impide tomar en serio la idea republicana de que un compromiso con el bien común es una condición necesaria para la realización de una sociedad libre” (Patten, 2004, p. 247). Aunque Patten reconoce que Skinner está en lo cierto, concluye, sin embargo, que “el antiutilitarismo no impide al liberalismo tomarse en serio las cuestiones planteadas por el republicanismo instrumental” con respecto a la defensa y promoción del bien común, pues, en la posición original, los participantes “pueden tomar en cuenta no sólo los beneficios de los demás, sino también los beneficios para ellas mismas” (2004, p. 248), por lo que podrían no rechazar de plano sus obligaciones cívicas, aunque siempre con vistas a un beneficio personal.

Por último, Patten señala que la concepción de la libertad negativa que Skinner atribuye a la tradición liberal –o al menos alguna de sus versiones– puede aceptar, y de hecho lo hace,

que la preservación de la libertad se apoye sobre los tipos de condiciones que los republicanos enfatizan. Particularmente, ellos están de acuerdo en que la libertad no puede mantenerse salvo que los individuos tengan un sentido de la justicia y reconozcan un deber de apoyar las instituciones justas. Y se acercan a los republicanos al

---

<sup>178</sup> (Rawls, 1985, p. 341).

pensar que ocasionalmente puede ser necesario utilizar poderes coercitivos del Estado para asegurarse que los individuos hagan lo necesario para preservar su propia libertad. (2004, p. 250).

Por todas estas razones, Alan Patten sostiene que no existe realmente un desacuerdo entre las posiciones liberales y republicanas, en particular, las posiciones republicanas de Quentin Skinner.

Sin embargo, a nuestro entender ésa no es la razón principal por la que la propuesta de Skinner se parezca y hasta se pueda confundir con algunas posiciones liberales. Al margen de otras consideraciones, nos parece obligado reconocer que, de acuerdo con la descripción que ofrece del liberalismo, su propuesta republicana es claramente diferenciable de aquél. Ahora bien, y como se deja entender en la crítica de Patten, esta afirmación es verdad siempre y cuando uno acepte la exactitud del retrato que hace Skinner del liberalismo. Alan Patten, al poner en cuestión esa descripción, hace que todo el edificio teórico-normativo de Skinner se resienta.

Nuestra crítica, sin embargo, no se centra en este punto de la comparación, sino en el otro, es decir, en la reconstrucción del republicanismo que hace Skinner.

Ya ha quedado señalado que la principal conclusión de la propuesta de Skinner es que la participación ciudadana en política implica la consecución del bien común y que la consecución del bien común implica el incremento y fortalecimiento de la libertad individual, partiendo siempre de la posición de que, para Skinner, no existe un fin en tanto que tal para el ser humano, sino una pluralidad de fines. En su caso, el objetivo es garantizar la libertad individual<sup>179</sup>. El sentido de la implicación que propone es que la participación es un medio –a la postre, el único medio– para garantizar el bien común, y el bien común es un medio –a la postre, el único medio– que garantiza la libertad.

---

<sup>179</sup> El hecho de que Skinner reconozca que hay un objetivo implica necesariamente que, de alguna manera, aunque sostenga que no hay fines predeterminados, al menos sí existe el fin predeterminado de velar por que no haya fines predeterminados. Es decir, si hay una meta que consiste en que nadie tenga metas predeterminadas, se está aceptando que sí hay, al menos, una meta predeterminada. Este fenómeno es también aplicable a las posiciones liberales de, por ejemplo, Rawls.

Esta toma de posición es la que hace que la propuesta de Skinner pueda ser confundida con una propuesta liberal. Si seguimos la máxima, tal y como la expresa fray Timoteo en la escena XI del acto III de *La Madrágora* de Maquiavelo, de que “es el fin lo que hay que considerar en todos los asuntos”<sup>180</sup>, hemos de reconocer que el fin que persigue Skinner no es otro que el de garantizar la libertad, mismo objetivo que persiguen los liberales. Y eso hace que los límites de su propuesta se confundan con los de la propuesta liberal.

Sin embargo, conforme a la interpretación que venimos haciendo del republicanismo en este trabajo, el republicanismo no hace en ningún momento de la promoción y defensa de la libertad su leitmotiv. Bien al contrario, su objetivo es el de alcanzar el bien común, por cualquier medio que sea necesario. Y la forma de gobierno que sirva a ese objetivo no es más que un mero instrumento al servicio de esa meta. Por esa razón, ni Cicerón, ni Maquiavelo, ni Rousseau, entre otros, rechazan formas monárquicas o aristocráticas de gobierno; más bien al contrario, defienden que pueden ser medios útiles para alcanzarlo, siempre en función de las circunstancias. Y si a través de cualquiera de esas formas de gobierno se alcanza el bien común, entonces nos encontraremos frente a una república, tal y como hemos subrayado insistentemente en la interpretación que proponemos de los autores republicanos.

El propio Skinner afirma esto mismo al proponer una interpretación que resuelva la aparente contradicción en la que incurre Maquiavelo al afirmar, por un lado, que sólo es posible disfrutar de la libertad en las repúblicas y que “Roma vivía *in libertà* bajo sus primeros reyes”. Según Skinner, si analizamos todos los contextos en los que Maquiavelo utiliza el término *repubblica*, debemos concluir que, para Maquiavelo, el término denota “alguna forma de gobierno bajo la cual las leyes promuevan el bien común”. E ilustra esta conclusión con el ejemplo clásico de los reyes de Roma, quienes promulgaban leyes que promovían el bien común, “por lo que el gobierno, a pesar de ser monárquico, constituía una forma de *repubblica*”. Skinner se muestra convencido de que, interpretado en este sentido, la aparente contradicción del uso del término «república» en la obra de

---

<sup>180</sup> (2010, p. 215)

Maquiavelo queda resuelto, por lo que sugiere “que se elija esta interpretación” (Skinner, 2007a, pp. 107-108). Así, evita el error en que incurre el historiador al caer preso de la mitología de la coherencia, según la cual, en pro de una exposición sistemática, sólida y sin fisuras del pensamiento de un autor, un intérprete omite partes –fragmentos, textos o incluso libros enteros– de la obra del autor en cuestión que pueden entrar en conflicto con el resto.

Siguiendo esta sugerencia de Skinner y ampliando la unidad de análisis a otros autores considerados republicanos –Aristóteles, Cicerón, Rousseau,...–, hemos de concluir que, si aceptan –como, de hecho, lo hacen– otras formas de gobierno, es porque su objetivo no es la libertad, sino el bien común; de hecho, la condición para la aceptación o el rechazo de esas formas de gobierno es siempre la misma: que sean medios que garanticen el bien común, no medios que garanticen la libertad.

Al mismo tiempo, se debe precisar que la libertad es un atributo de la democracia, aunque no sea su rasgo principal. Siguiendo la distinción aristotélica que recogen y modifican Polibio y Cicerón y que reproduce Maquiavelo, una democracia es el gobierno de muchos en vistas del bien común<sup>181</sup>, y es un rasgo accidental de ese tipo de gobierno el que se disfrute de la libertad; la libertad no es más que un atributo de la democracia, pero en ningún caso es su fundamento. Como subraya Lewis Carroll en sus escritos de lógica:

El Universo contiene ‘Cosas’.

[Por ejemplo, «yo», «Londres», «rosas», «verdor», «libros ingleses viejos», «la carta que recibí ayer».]

Las cosas tienen ‘Atributos’.

[Por ejemplo, «grande», «verde», «viejo», «que recibí ayer».]

---

<sup>181</sup> Obviamos aquí la significación que Aristóteles atribuye al término de democracia, sobre el que ya se ha discutido ampliamente en el capítulo correspondiente.

Una Cosa puede poseer muchos Atributos; y un Atributo puede pertenecer a muchas Cosas. (2002, p. 31).<sup>182</sup>

Las dos conclusiones, sin embargo, no son iguales. Para Skinner, el bien común implica la libertad; para el republicanismo, la libertad –entre otras, y sólo en calidad de atributo de la democracia, única forma de gobierno en la que ésta se da, pero no única forma de gobierno que procura el bien común–, implica el bien común.

Si estas conclusiones fueran transcritas al lenguaje de la lógica formal se vería más claramente cuál es la diferencia. Mientras para el republicanismo

Libertad (L)  $\rightarrow$  Bien común (BC),

para Skinner, el sentido del condicional es el contrario, es decir,

BC  $\rightarrow$  L<sup>183</sup>.

Los efectos prácticos de la conclusión de Skinner serían que tendríamos libertad siempre que tuviéramos previamente bien común. Pero, tal y como se desprende de la tabla de verdad de una implicación de este tipo, no siempre que tenemos el consecuente, tenemos el antecedente, es decir, el hecho de tener libertad no dependería de tener, previamente, bien común.

Considerando que toda proposición puede ser verdadera o falsa –darse o no darse–, la implicación de dos proposiciones relacionadas entre sí con el condicional nos llevaría a la conclusión de que son verdaderas las siguientes situaciones: que el antecedente –en este caso el bien común– sea verdadero y su consecuente –la libertad– verdadero; que el antecedente sea falso y su consecuente verdadero y que el antecedente sea falso y su consecuente sea falso. Esto resulta, como decíamos, del análisis de la tabla de verdad de esta implicación, cuya representación sería:

---

<sup>182</sup> Los corchetes son parte de la cita.

<sup>183</sup> Propiamente hablando, el argumento de Skinner es que, si tenemos participación (P), entonces tendremos bien común (BC) y si tenemos bien común, entonces tendremos libertad (L).  $P \rightarrow BC$  y  $BC \rightarrow L$ , por lo que  $P \rightarrow L$ . Para una mayor claridad expositiva, nos fijamos únicamente en la última encadenación de antecedente y consecuente,  $BC \rightarrow L$ , si bien, lo que se diga al respecto, es también aplicable a esta última implicación. Se ha optado por analizar  $BC \rightarrow L$  por ser estos términos más próximos al lenguaje que se ha venido utilizando y por ser el bien común, de acuerdo con nuestra interpretación, el eje del pensamiento republicano.

BC	L	$BC \rightarrow L$
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

Como se ve, un condicional es verdadero en todos los casos en los que el antecedente es falso, lo que significa que un consecuente puede darse tanto si existe su antecedente como si no.

Esto demuestra que la presencia de la libertad no siempre está causada por el bien común, sino que –siempre y cuando hayamos transcrito correctamente la conclusión de Skinner al lenguaje de la lógica formal– puede darse la libertad sin la presencia del bien común. Esto es así según la larga tradición lógica que nos enseña que el antecedente, si es causa suficiente, no tiene por qué ser causa necesaria del consecuente. Esto se puede ilustrar mejor con el ejemplo de “si llueve, entonces me mojo”. De esa proposición se puede concluir que son verdaderas las siguientes situaciones: si llueve, efectivamente me mojo; si no llueve, no me mojo y si no llueve, también me mojo –aunque por otra causa–. Y concluye igualmente que es absolutamente falso que, si llueve, no me mojo. La explicación es la siguiente:

(...) al decir ‘si  $p$ , entonces  $q$ ’ estamos diciendo que  $p$  es condición suficiente de  $q$ , aunque no condición necesaria: es decir, que si es verdad que  $p$  es condición de  $q$ , del hecho de que se dé  $p$  podemos inferir formalmente que se dará  $q$ ; pero del hecho de que se haya dado  $q$  no podemos inferir formalmente que se haya dado  $p$ . Cabe, en efecto, la posibilidad de que  $q$  se haya dado por otras causas, puesto que no hemos dicho que  $p$  sea la única causa de  $q$ . (Deaño, 1978, pp. 72-73).

Así las cosas, y considerando que los autores republicanos clásicos no dudan en renunciar a la libertad en favor del bien común, no queda más remedio que rechazar la conclusión de que el bien común implica la libertad.

Al contrario, la implicación republicana sería que, en presencia de libertad – entendida ésta como un atributo del gobierno de los muchos en pro del bien común–, tendríamos su consecuente, es decir, bien común.

Sin embargo, Skinner corrige los términos de su conclusión ( $BC \rightarrow L$ ) cuando afirma que “el único camino” para alcanzar el objetivo de la libertad individual es el del bien común. Si esto es así, no queda más remedio que reconocer que nuestra transcripción al lenguaje lógico-formal ha sido errónea y que deberíamos traducir su conclusión por la proposición “si, y sólo si, tenemos bien común, tendríamos libertad”. No estaríamos, pues, ante un condicional, sino ante un bicondicional, es decir,

$$BC \leftrightarrow L.$$

Ahora bien, la tabla de verdad de este bicondicional quedaría así representada:

BC	L	$BC \leftrightarrow L$
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	V

Según esto, sólo serían ciertas las situaciones en las que son verdaderos tanto el antecedente como el consecuente y en las que son falsos tanto el antecedente como el consecuente. Es decir, “si tenemos bien común, tenemos libertad” y “si no tenemos bien común, no tenemos libertad” serían las dos únicas proposiciones verdaderas.

Considerando que “la expresión ‘si y sólo si  $p$ , entonces  $q$ ’ equivale a la expresión ‘si  $p$ , entonces  $q$ , y si  $q$ , entonces  $p$ ’” (Deaño, 1978, p. 73), podemos afirmar que la conclusión de Skinner es: si tenemos bien común, tenemos libertad y si tenemos libertad, tenemos bien común.

Desde el punto de vista republicano clásico, sin embargo, se colige que esta conclusión de Skinner es falsa –no por razones formales, sino por la



falsedad de la premisa—, por cuanto lo que sostienen reiteradamente los autores republicanos es que el bien común no siempre implica libertad; bien al contrario, en los casos de las formas de gobierno monárquica y aristocrática, sí se da el bien común, pero no la libertad; *sensu contrario*, podríamos pensar que puede darse la situación en la que, teniendo libertad, no por eso queda garantizado el bien común<sup>184</sup>. Un ejemplo sería el de todas aquellas sociedades en las que, velando cada uno por su propio interés egoísta, el agregado de los intereses particulares no diera como resultado el bien común. Parafraseando a Maquiavelo, a la relación entre bien común y libertad podría aplicarse aquella máxima que dice que una misma causa, en función de las circunstancias, puede producir efectos contrarios, y un mismo efecto puede alcanzarse por causas diferentes.

Así pues, la conclusión del republicanismo, aplicando el mismo lenguaje de la lógica formal, es que  $L \rightarrow BC$ . O, mejor aún,  $(M \vee A \vee D \vee GM) \rightarrow BC$ , donde M es «monarquía», A, «aristocracia», D, «democracia», GM, «gobierno mixto» y  $\vee$ , el símbolo de la disyunción; es decir, la monarquía, o la aristocracia, o la democracia, o el gobierno mixto, implican el bien común.

Aun así, podemos afirmar que la proposición  $L \rightarrow BC$  refleja mejor la conclusión del republicanismo que la propuesta de Skinner de  $BC \rightarrow L$  o  $BC \leftrightarrow L$ , puesto que, como ya hemos visto, la tabla de verdad del condicional demuestra que el hecho de que se dé el consecuente no está siempre causado por la presencia del antecedente que lo enuncia. En el caso de  $L \rightarrow BC$ , que se alcance el bien común no es siempre consecuencia de que se disfrute de libertad, si bien el disfrute de libertad —es decir, el atributo propio de la democracia— sí causa la aparición del bien común<sup>185</sup>. Esta situación se da porque la libertad es causa suficiente del bien común, pero no causa necesaria. Por esa razón, los autores republicanos clásicos repiten constantemente que el

---

<sup>184</sup> Desde la perspectiva republicana, este enunciado sería siempre falso. Como hemos señalado, la libertad es un atributo de la democracia. Sin embargo, su par desviado —llamémoslo demagogia, renunciando a la terminología aristotélica—, al ser el gobierno de la mayoría en favor de su propio interés de parte, sería un modo de tiranía, donde no hay libertad. Por lo tanto, no habría libertad más que en la democracia, que, por su propia definición, vela por el bien común.

<sup>185</sup> Por cuanto la democracia es, en sí, una forma de gobierno en pro del bien común.

bien común puede alcanzarse por distintas vías, si bien una de ellas es la de la democracia, uno de cuyos atributos es la libertad.

El propio Skinner ha debido de llegar a esta conclusión al recomendar interpretar el uso del término «república» en las obras de Maquiavelo en los términos en los que él mismo lo hace. Porque, si para Maquiavelo, un gobierno monárquico es un gobierno republicano, entonces se sigue que un gobierno republicano no significa necesariamente que sea un gobierno democrático o cuyo valor principal sea la libertad<sup>186</sup>.

Ahora bien, Skinner siempre podría reprocharnos esta interpretación por cuanto él está dirigiendo su propuesta normativa a sociedades contemporáneas donde la democracia se asume como la única forma de gobierno válida, por lo que nuestras apreciaciones al respecto del abanico de opciones que manejan los autores republicanos clásicos sólo tendrían el interés polvoriento de los anticuarios.

Si esto es así y si la libertad es un atributo de la democracia, no nos quedaría más remedio que reconocer que la conclusión de Skinner de que  $BC \leftrightarrow L$  es formalmente correcta, por más que se puedan arrojar dudas al respecto de que la libertad siempre persiga el bien común y no el interés de la mayoría o, en palabras de Rousseau, la voluntad de todos, que, a diferencia de la voluntad general, que “siempre es recta y tiende siempre a la utilidad pública”, la voluntad de todos “mira al interés privado y no es más que la suma de voluntades particulares” (CS., II, III).

Sin embargo, ese esfuerzo modernizador en la lectura del republicanismo que nos estaría pidiendo chocaría contra la ausencia de ese mismo esfuerzo en su descripción del liberalismo y de la libertad como no-interferencia.

Sin ánimo de corregir las críticas que Patten le ha hecho, lo cierto es que Skinner omite un factor fundamental en su análisis del liberalismo y es que, por su propia configuración, rechaza de plano la dependencia por cuanto parte de la igualdad natural de los hombres entre sí, por mucho que Isaiah

---

<sup>186</sup> Al fin y al cabo, Cicerón mismo sostenía que la monarquía era un tipo de república incluso si bajo esta forma de gobierno “la servidumbre es clara y manifiesta” (*Rep*, I, 31, 47).

Berlin defiende que un tirano que no interfiera en la libertad de sus súbditos no estaría menoscabando su libertad<sup>187</sup>.

Cuando Skinner emprende la lectura del *Digesta*, siempre señala la importancia de la distinción que allí se establece entre «libres» y «esclavos» y, a partir de esa distinción, señala que el atributo del esclavo es la dependencia. Sin embargo, omite señalar que esa distinción es, de acuerdo con el código legal, contraria a la naturaleza. En él, se puede leer:

Libertas est *naturalis facultas* eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur. Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno *contra naturam* subicitur. (*Digesta*, I, V, 4)<sup>188</sup>.

Sin embargo, los liberales parten siempre de una igualdad natural entre los hombres que les sirve de premisa indiscutible. Hobbes mismo, en el capítulo XIII del *Leviatán*, parte de esta misma premisa para empezar a elaborar su teoría. Allí dice:

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma, que aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame

---

<sup>187</sup> “La tercera característica de esta idea de libertad es de la mayor importancia. Consiste en que la libertad, considerada en este sentido, no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en cualquier caso, con la ausencia de autogobierno. La libertad, en este sentido, tiene que ver con el territorio de control, y no con su origen. Del mismo modo que una democracia puede privar, de hecho, al ciudadano individual, de gran número de libertades de las que podría disfrutar en otro tipo de sociedad, es perfectamente imaginable un déspota con espíritu liberal que concediera a sus súbditos un gran espacio de libertad personal. El déspota que deja a sus súbditos amplio terreno de libertad puede ser injusto, puede dar pie a las desigualdades más salvajes, puede atender poco el orden, la virtud o el conocimiento; pero, supuesto que no reprima la libertad de dichos súbditos o, al menos, que no la reprima tanto como muchos otros regímenes, satisfará los requisitos de Mill.” (Berlin, 2002, p. 58).

<sup>188</sup> Cursivas nuestras. La traducción española dice: “Es libertad la *natural facultad* de hacer lo que se quiere con excepción de lo que se prohíbe por la fuerza o por la ley. La esclavitud es una institución del derecho de gentes, por la cual uno está sometido, *contra la naturaleza*, al dominio ajeno”

para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho.<sup>189</sup>

La Declaración de Independencia de Estados Unidos (1776) repite esta máxima sosteniendo como evidente, entre otras, esta verdad: “que todos los hombres somos creados iguales”. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) establece en su primer artículo que “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos” y lo considera, de acuerdo con el preámbulo, un derecho natural, inalienable y sagrado del hombre. La Constitución francesa de 1793, que incluía una nueva Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, sostiene en el artículo 3 de esa declaración que “todos los hombres son iguales por naturaleza y ante la ley”. Y aunque sobre todos estos textos se puedan arrojar dudas sobre su origen republicano o liberal, pues datan de una época en la que el discurso liberal empezaba a ser hegemónico en detrimento del republicano, lo cierto es que la mayoría de las aboliciones de la esclavitud datan del siglo XIX, cuando ya definitivamente el discurso liberal era predominante. Esto no significa que haya causalidad entre un hecho y otro, sino que manifiesta que hubo simple simultaneidad y, posiblemente, cierta correlación. Pero apunta también a que, inserto en el pensamiento liberal, está el rechazo a la dependencia y a la servidumbre. No diremos que el liberalismo fue la causa desencadenante del abolicionismo; diremos, sin más, que hubiera sido una conclusión lógica del republicanismo atacar la esclavitud si su ideario fuera el que describe Skinner y que la evidencia histórica muestra que esto no sucedió. Bien al contrario, el discurso defensor de la esclavitud encontró siempre en el concepto de bien común una excelente justificación.

Así pues, una vez asumida por parte del liberalismo la premisa de que no se puede actuar *contra naturam*, una vez incorporada esa igualdad natural entre todos los hombres a su ideario como premisa irrenunciable, se sigue que está rechazando de plano y *a priori* cualquier forma de dependencia, servidumbre o esclavitud.

Sin embargo, Skinner desatiende completamente esta premisa fundamental en la interpretación del liberalismo que nos ofrece, una

---

<sup>189</sup> Trad. Mellizo, C. (1993).

desatención que le permite construir un discurso crítico contra aquél en un punto en el que, debido a la igualdad natural que profesa y que proyecta en el reconocimiento de iguales derechos a todos los individuos por el mero hecho de serlo, coincide plenamente con el republicanismo. Pues al defender la igualdad radical de los individuos está rechazando la distinción creada por el derecho de gentes y *contra naturam* establecida en el *Digesta* entre libres y esclavos, de modo que sólo concibe una sociedad de individuos libres e iguales en esa libertad. A partir de ahí, a partir de la proscripción de la esclavitud, nadie queda –o nadie debe quedar– *sub potestate*. Eso explica por qué el liberalismo no parece preocuparse por la insistente reclamación republicana de que “vivir en condiciones de dependencia es, en sí mismo, una fuente y una forma de constreñimiento” (Skinner, 2003a, p. 84): ha rechazado *a priori* la posibilidad siquiera –a nivel teórico– de que puedan ampararse bajo cualquier argumento situaciones de dependencia; ha incluido en las premisas de su discurso el rechazo a las diferenciaciones entre personas que son consideradas, por el simple hecho de serlo, iguales.

Las implicaciones de esta conclusión son mayores de los que parecen a primera vista.

Si cada forma de gobierno posee unos atributos que le son propios, el hecho de situar como objetivo la promoción de un bien determinado –en el caso del liberalismo, la libertad– significa defender, necesariamente, la forma de gobierno en que ese atributo se da.

Desde esta perspectiva, el liberalismo, al defender la idea de libertad, y partiendo de la premisa de la igualdad entre los hombres, está vinculándose con la forma de gobierno democrática, por lo que la afirmación berlineana de que es posible ser libre en regímenes autocráticos es errónea.

Así las cosas, la única aportación que habría hecho Skinner sería la de señalar que las situaciones de desigualdad –las situaciones de dependencia– merman la libertad de los individuos, idea que el discurso liberal ya tiene asumida como premisa; por eso defiende la igualdad de todos los individuos en el disfrute de derechos –idea que arrastra de su concepción de la igualdad como elemento natural– y obligaciones –por ejemplo, el derecho a la vida, la obligación de renunciar al uso de la violencia a partir del momento en que se vive en sociedad,...–. Así las cosas, la aportación skinneraiana queda en nada.

La referencia que hace Skinner al *Digesta* nos lleva a otra crítica, aunque ésta de índole menor.

Villaverde Rico concluye que Skinner “tiende a *modernizar* la visión de los clásicos” (2008, p. 376), presentado así los planteamientos de esos autores como atractivos para una sensibilidad contemporánea. Pues bien, un ejemplo de ello lo encontramos en las traducciones que hace Skinner del *Digesta*, que, aunque no sea propiamente un texto clásico de filosofía política, también sufre ese proceso modernizador. Tanto en “State and the freedom of citizens” (2003c, p. 13) como en “Classical Liberty and the Coming of the English Civil War” (2002a, p. 9), Skinner traduce “Summa itaque de iure personarum division haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi” (*Digesta*, I, V, 3) por “la división fundamental en el derecho de gentes es que todos los hombres y mujeres son libres o son esclavos”.

Sin embargo, el texto latino es claro: “*omnes homines* aut liberi sunt aut servi”. Nada se dice allí de “hombres y mujeres” –no se dice *homines et mulieres*–, sino tan solo de *homines*. Eso no impide que Skinner nos ofrezca una traducción modernizadora del texto. Y sabemos que las hace él porque él mismo se ocupa de decírnoslo en una nota al pie, en donde advierte al lector de que “en ésta y en todas las siguientes citas del *Digesta*, he hecho mis propias traducciones” (2002a, p. 9). Cosa bien distinta es que el significado de la palabra *homo*, *-ini*, en latín, abarque al conjunto de la especie e incluya tanto a hombres como a mujeres –como, de hecho, sucede en muchas otras lenguas–, pudiéndose interpretar que este uso del lenguaje permite la traducción del mismo por “hombres y mujeres”. Sin embargo, es ciertamente dudoso que en la época en la que se redactó el *Digesta* se tuviera esta sensibilidad más propia de nuestro tiempo, por lo que debemos concluir que, efectivamente, éste es un ejemplo muy plástico de la modernización de los textos a la que hace referencia Villaverde Rico –si bien alude más a la interpretación de los textos de los pensadores republicanos y no tanto a las traducciones; eso no impide que esta traducción ilustre, de algún modo, esa modernización–.

Pero una de las críticas más pertinentes a la propuesta de Skinner es la que le hace Badillo O’Farrell.

Badillo O'Farrell nos llama la atención sobre el hecho de que Skinner parta de una posición crítica con la síntesis de MacCallum para terminar proponiendo un concepto de libertad comprensivo e integrador. Tal y como él lo expresa,

(...) desde el punto de vista teórico, cuando Skinner afronta el trazado de la tercera variante de la libertad se puede decir que llega a sostener de partida, siguiendo en buena manera esta senda, que la inexistencia de obstáculos lleva por sí misma a la realización de algo. Es decir, que si yo soy libre *de* obstáculos o impedimentos, resulta evidente que seré inevitablemente libre *para* hacer cualquier cosa. En cierta manera, se situaría en una línea de pensamiento próxima a MacCallun (*sic*). (2007, p. 283).

Si la interpretación de Badillo O'Farrell es correcta, entonces resulta que Skinner, más que proponer un tercer concepto de libertad rival a los otros dos conceptos –y especialmente al concepto de libertad negativa liberal–, estaría ofreciéndonos una síntesis de ambos, una definición integradora de «libertad».

Esto, además, chocaría contra sus propios posicionamientos metodológicos. Considerando que es necesario poner en relación el texto con su contexto para poder descifrar el significado del mismo y, relacionado con eso, que los términos van cambiando de significado con el paso del tiempo, el hecho de definir la libertad de un modo tan unívoco y estático estaría reflejando más una perennidad en los debates que un verdadero ir y venir de ideas en el combate político. Se estaría dejando de lado la adaptación y la reformulación de viejas ideas a nuevos conceptos para, en su lugar, ofrecer una definición permanente e inmutable.

Esto nos lleva a otra reflexión y es que parece difícil de defender al mismo tiempo un método contextualista que presta tanta atención a los matices de significado de los conceptos y defender, al mismo tiempo, que el concepto de libertad republicana sea tan diacrónicamente transversal como para abarcar la Roma antigua, la Italia renacentista y la Inglaterra del XVII. Sin juzgar que sea verdadero o falso que este mismo concepto de libertad se mantuviera vivo en contextos tan diferentes, lo cierto es que resulta contraintuitivo.

Por otro lado, y a título de mera reflexión, si aceptamos que las propuestas de Berlin respondían a un periodo histórico marcado por la Guerra Fría y la política de bloques –en general, si aceptamos que la construcción de conceptos teóricos dependen de los contextos inmediatos en los que se forjan–, el hecho de que, desde entonces, sólo se haya propuesto un nuevo concepto de libertad –que, además, resulta de la síntesis de los otros dos, hundiendo sus raíces en la época romana– apunta al hecho de que vivimos un tiempo uniforme y sin alternativas, sobre todo si consideramos que los actuales defensores tanto de la libertad positiva como de la libertad negativa entendidas en el sentido de Berlin se siguen posicionando en la estela de su clasificación.

Dicho esto, hay que señalar que existe un problema adicional con la propuesta de Skinner. Ya hemos visto qué es lo que entiende por libertad –independencia y autogobierno– y cómo se puede alcanzar –a través de la participación, que implica alcanzar el bien común, que implica, a su vez, la consecución y el mantenimiento de la libertad–.

Sin embargo, su propuesta se cimenta en dos conceptos que no siempre están definidos unívocamente: el de «libertad» y el de «bien común». De hecho, el concepto de «bien común» aparece, en ocasiones, asociado a la idea de «paz» y, en otras, a la idea de «libertad». Esta situación añade un extra de confusión a la propuesta skinneriana.

Un ejemplo de la asociación del bien común con la paz la encontramos en la lectura que ofrece de los frescos que Ambrogio Lorenzetti pintó en el Palazzo Pubblico de Siena. De acuerdo con Skinner, toda la iconografía remite a la idea de bien común desde un lenguaje plástico que repite tópicos prehumanistas. Y sostiene que

Con esta visión de las relaciones entre sabiduría y justicia, nos situamos en el corazón de los supuestos morales que impregnan la literatura prehumanista sobre el gobierno de la ciudad. Y es que en el ánimo de estos autores late la esperanza de que si los gobernantes llegasen a estar inspirados por la sabiduría, y por tanto por el amor a la justicia, acaso fuera posible crear entre nosotros un vínculo construido



en torno a la concordia y la equidad, *encaminando la realización del bien común y por consecuencia al triunfo de la paz*. (2009, p. 73).<sup>190</sup>

Ejemplo de lo segundo es la conclusión a la que llega Skinner de que el bien común es el único medio por el que podemos garantizar el disfrute de la libertad. Sin embargo, «paz» y «libertad» no son palabras sinónimas. De hecho, puede haber paz sin libertad –pensemos en un dictadura donde se ha acabado por imponer la paz a través del miedo– y puede haber libertad sin paz –pensemos en las ciudades del *Regnum Italicum* que, cansados de las luchas entre facciones, acabaron por renunciar al *podestà* y volvieron a entronizar dinastías; durante un periodo hubo libertad, o algún tipo de libertad, pero no había paz–.

Otro tanto cabría decir de lo que Skinner entiende por participación y servicio público. Nada nos dice sobre de qué modo se ha de servir lo público – si basta con pagar los impuestos y participar en las elecciones y/o en alguna manifestación esporádica o si es necesario también denunciar todos los casos que puedan parecer irregulares en las páginas de un periódico o en los tribunales o si es mejor afiliarse a una asociación, sindicato o partido o incluso si es necesario que cada uno audite las cuentas de su ayuntamiento y participe en los órganos evaluadores que resuelven y conceden contratos públicos, etc. –

En cualquier caso, la afirmación fundamental que sobrevuela todo el trabajo de Skinner es que, de hecho, existe una concepción republicana de la libertad. Contra esa afirmación, Rivero ya ha señalado que no es así. Según él, el significado de «libertad» como lo contrario a la esclavitud era el sentido general que se le daba a la palabra, sin ser “privativo de tradición alguna”:

Un ejemplo de que la libertad antes del liberalismo tenía este carácter, sin necesidad de apelar a la tradición republicana, puede verse en Sebastián de Covarrubias, quien en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, de 1611, nos dice que libertad «opónese a la servidumbre o cautividad». Esto es, ser libre supone no estar bajo el dominio de otro ni como esclavo ni como prisionero. (2005, p. 9).

---

<sup>190</sup> Cursivas nuestras

Esta crítica, que aparentemente podría cuestionar todo el edificio de Skinner, aunque sea cierta, puede ser fácilmente sorteada desde la constatación de que, a los efectos propositivos de Skinner, poco importa que tenga un arraigo en esta o en aquella tradición de pensamiento —o incluso en ninguna—: lo importante no sería tanto en qué se apoya sino qué propone. Con todo, aún cabe suponer que, siempre que demos por buena la afirmación de que el republicanismo se preocupa por el bien común, la concepción de la libertad con la que opera no es fundamental, sino meramente incidental en el conjunto de propuestas republicanas.

Pero hay una cuestión clave que Skinner no aborda a lo largo de sus escritos. Según su propuesta, el único medio para garantizar la libertad es la participación. A partir de ahí, critica duramente la concepción de la vida que mana de la posición liberal según la cual la libertad consiste en la no-interferencia. Una vez establecidos los derechos, el individuo se dedica prioritariamente a su vida privada y desatiende sus deberes sociales. Esto es, además, según Skinner, otra manifestación de la corrupción.

Si bien es aceptable que no asumir las responsabilidades ciudadanas en virtud de un aparente interés efímero y personal sea una forma de corrupción, lo cierto es que Skinner no explora nunca la posibilidad de aceptar que, el hecho de que se hayan positivado derechos fundamentales, sociales, civiles, etc., sea, en sí misma, una consecuencia de la propia participación y, por ende, una forma de velar por el bien común.

Es cierto que el lenguaje de los derechos está totalmente ausente en las obras de Maquiavelo. Pero eso no quiere decir que los derechos no hayan implicado y no impliquen una participación. El derecho de huelga, por ejemplo, ha exigido una constante participación en la vida pública<sup>191</sup>; lo mismo ocurre con el derecho a la inviolabilidad del domicilio, con el derecho a la integridad física, con el derecho a la libertad ideológica o con el derecho a la libertad de expresión.

Un ejemplo puede ilustrar lo que queremos decir: las alarmas anti-incendio.

---

<sup>191</sup> Desde los primeros movimientos luddistas hasta la primera enunciación de la idea de huelga general —llevada a cabo por William Benbow— y su posterior positivación.

Es un hecho que a mediados del siglo XVIII las alarmas anti-incendios no existían. Si, por ejemplo, se quería vigilar que una biblioteca no ardiera, había que apostar en diferentes lugares centinelas que velaran por que no ocurriera. En ese momento, esos centinelas estaban participando.

Pongamos que las alarmas de incendio se inventaron en torno a la década de los años 30 del siglo XX. Si hubiéramos seguido con la vigilancia de la biblioteca durante todos esos años, diríamos con razón que, quienes hubieran estado velando por que no prendiera fuego, habrían seguido participando. Sin embargo, a partir de esos años 30, se instalaron esas alarmas anti-incendio en diferentes estancias de la biblioteca. El hecho de retirar a esos centinelas no significa que se haya dejado de participar; significa que se participa, pero de otro modo: a través de la invención de las alarmas y de su instalación y mantenimiento. La exigencia de participación, a partir de ese momento, es diferente: basta con revisar regularmente el buen funcionamiento de las alarmas.

Así las cosas, parece poco razonable sostener que no participan quienes inventan primero y colocan después alarmas allí donde es necesario. Al contrario, deberíamos reconocer que hay implícito en su acción el efecto positivo de liberar de obligaciones a una gran mayoría de individuos para que elijan y se ocupen de sus propios fines, permitiéndoles así ocuparse de otros asuntos en los que, todavía, no se han desarrollado alarmas.

## 2.5. Conclusión

La propuesta de Quentin Skinner de recuperación de la idea de libertad republicana –entendida como un tipo de libertad negativa– como principio rector de nuestras sociedades contemporáneas puede ser criticada en los siguientes aspectos:

1. Su reconstrucción de la libertad republicana cae en los defectos de la mitología de la coherencia y de la mitología de las doctrinas que él mismo había definido para criticar a historiadores de las ideas que utilizaban métodos textuales de interpretación.

Con respecto a la mitología de la coherencia, se puede señalar que Skinner rehuye afrontar la contradicción que supone afirmar al mismo que la libertad es el eje vertebrador del republicanismo – cuya figura central es Maquiavelo– y que Maquiavelo sostiene que una república es un estado regido por el bien común, independientemente de la forma de gobierno que ésta adquiera, de modo que una monarquía, donde no hay libertad –al contrario, hay una situación clara de dependencia– es tan republicana como una democracia o una aristocracia, siempre y cuando vele por el bien común.

Con respecto a la mitología de las doctrinas, porque reconstruye la génesis y la elaboración de la idea de libertad republicana como si fuera unitaria, construyendo así un tipo ideal de doctrina y estudiando sus diferentes manifestaciones en las diferentes épocas en las que ésta apareció hasta que, finalmente, fue reemplazada por la idea de libertad negativa liberal.

2. La caracterización que hace del liberalismo no es siempre fiel del todo. En la descripción que hace de éste, muchos de los puntos que Skinner tiene en común con propuestas liberales como las de Rawls o Dworkin quedan desdibujados en favor de las diferencias que le separan de otras corrientes liberales gracias a esa falta de fidelidad.
3. En su retrato del republicanismo clásico, el centro de esta tradición de pensamiento político está ocupado por la idea de libertad, cuando, en realidad, el republicanismo defiende la prioridad del bien común por encima de cualquier otra idea. Sostener que la libertad ostenta ese papel central es partir de una premisa falsa.
4. En relación con lo anterior, siguiendo las conclusiones de los autores republicanos, la conclusión de Skinner de que la participación conduce a la consecución del bien común y éste, a su vez, al disfrute de la libertad, es falso, pues, en todo caso, de acuerdo con la tradición republicana, la libertad no sería un fin, sino un medio, para alcanzar el bien común y no al revés.
5. También relacionado con lo anterior, a veces Skinner sostiene que el disfrute de la participación –y, por ende, del bien común– no es sólo condición suficiente, sino condición necesaria para alcanzar la libertad. Sin embargo, considerando las conclusiones de los autores

republicanos, esto es falso, pues es factible disfrutar del bien común incluso en situaciones en las que la libertad no existe.

6. Las interpretaciones que hace de las tradiciones republicana y liberal no se realizan en condiciones de igualdad: mientras moderniza la lectura del republicanismo, arcaiza la del liberalismo. Así, no considera en absoluto que la distinción –fundamental, en su lectura– del *Digesta* entre «libre» y «esclavo» es *contra naturam* ni que el liberalismo, a partir incluso de Hobbes, es una doctrina política igualitaria. De ese modo, si la diferencia entre uno y otro es que los republicanos consideran que la posibilidad de ser interferido es una causa de constreñimiento de la libertad y los liberales que sólo la interferencia como tal constriñe la libertad, al considerar que el liberalismo sostiene que todos los seres humanos son iguales por naturaleza –es decir, que rechaza situaciones *contra naturam* como las de dependencia– está rechazando también situaciones en las que un individuo *pueda* ser interferido, aunque de hecho no lo sea.
7. Las traducciones y las interpretaciones que ofrece de los textos clásicos tienen una clara tendencia modernizadora, con el fin –consciente o inconsciente– de hacer su propuesta más atractiva.
8. Por otra parte, Skinner no define en ningún momento qué es la participación ni en qué consiste, por lo que su conclusión de que la participación implica la consecución del bien común y éste el de la libertad acaba siendo confusa.
9. No se plantea ni siquiera la posibilidad de que los derechos conquistados a través de la participación y ya positivados sean una forma de participación, así como tampoco las estructuras de control establecidas para la vigilancia del cumplimiento de esos derechos.

Siendo así, sólo cabe concluir que la propuesta de Skinner tiene una falla que debe ser tomada en consideración, pues se ramifica en dos direcciones: la interpretación parcial, en un caso, sesgada, en otro, de las tradiciones de pensamiento político con las que se está enfrentando o que está reelaborando y proponiendo.

En primer lugar, su descripción del liberalismo es parcial y no atiende a diferencias importantes entre las diferentes corrientes, siendo las propuestas de Rawls y Dworkin, si no iguales a la suya propia, sí vecina de puerta con

puerta, a pesar de que unas se afilien al liberalismo y la de Skinner al neorrepublicanismo.

En segundo lugar, su descripción del republicanismo es parcial y la hace pivotar en torno a la idea de libertad, cuando es la idea del bien común la que lo articula.

Ambas descripciones parciales le permiten abrir artificialmente un espacio en el que colocar su propia teoría y su propia propuesta normativa, sólo en apariencia diferente a la que pretende rebatir.

### 3. PETTIT

Philip Pettit es considerado como “el descubridor y máximo impulsor del resurgir del republicanismo” (González Carrillo & Colomer Viadel, 2010, p. 36).

Pero su figura no es la del mero iniciador; dentro de los debates contemporáneos sobre republicanismo y neorepublicanismo, Philip Pettit ocupa un lugar central. Asimismo, de entre los incontables trabajos publicados sobre republicanismo y neorepublicanismo en los últimos años, los suyos “destacan, por su competencia teórica y la amplitud de sus análisis” (Altini, 2002, p. 176). Y, aunque su producción sea ingente –decenas de artículos y capítulos de libros y varias monografías–, sus postulados encuentran en *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* (1997) su formulación más sistemática y rigurosa y en *On The People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy* (2012) su continuación más exhaustiva.

Por esa razón, este capítulo se centrará en el estudio, por orden cronológico, de estos dos libros –seguida cada exposición de las críticas oportunas–, sin que eso suponga una limitación para que se haga referencia, en los casos pertinentes, a otras partes de su obra académica.

Al margen de que sea exagerado o no considerar a Pettit como el “descubridor” del republicanismo, lo cierto es que debe reconocérsele el mérito de haber traído al campo de la teoría política el *corpus* republicano –proponiendo una teoría propia que, además, pretende rivalizar con las teorías

liberales y comunitaristas en los debates contemporáneos de la teoría política—, un mérito que ha sido acompañado por la fortuna de haber recibido una gran atención en los círculos académicos, teniendo su trabajo una repercusión de gran alcance desde que viera la luz.

Desde entonces, no sólo defensores y detractores han apoyado y atacado alternativamente, en el ámbito académico, en todo o en parte, su contribución, sino que ésta lo ha trascendido y ha ejercido un influjo en el mundo de la acción política, sirviendo de inspiración a gobiernos como el de Rodríguez Zapatero, que “ha reconocido en múltiples ocasiones su sintonía con el autor australiano” (García Agustín, 2006, p. 2)<sup>192</sup>.

Su propuesta teórica encuentra sus raíces en las investigaciones historiográficas del republicanismo llevadas a cabo a lo largo del último tercio del siglo XX y entra de lleno en el terreno de la teoría política normativa, presentándose como una alternativa a las dos posiciones enfrentadas en el debate entre liberales y comunitaristas.

A partir del “descubrimiento, o el redescubrimiento” del “continente teórico” (Baccelli, 2003, p. 3) republicano, Pettit reconstruye el concepto de libertad que considera propio de esta tradición, colocándolo como idea nuclear, y proponiéndolo como un posible valor rector de las comunidades políticas contemporáneas.

Esta concepción de la libertad —y la filosofía social que de ella manaría— estaría enfrentada al colectivismo comunitarista y al atomismo liberal. Así, su propuesta se integra, como parte fundamental, en lo que denominamos neorrepblicanismo instrumental.

---

<sup>192</sup> El artículo que se está citando está publicado en una revista electrónica. Los artículos no tienen numeración de página, por lo que las hemos numerado nosotros mismos, atribuyendo el 1 a la primera página escrita del artículo.

Por otra parte, Pettit no es solamente australiano. Irlandés de nacimiento, ha desarrollado gran parte de su carrera docente en Australia, país del que adquirió la nacionalidad en 1988. A día de hoy, imparte su magisterio en la universidad estadounidense de Princeton.



### 3.1. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*: la primera formulación de su propuesta

Pettit persigue dos objetivos con su libro: por un lado, trazar “una exposición más completa del republicanismo” y, por otro, señalar “la diferencia entre republicanismo y liberalismo” (1999, p. 11).

Habiendo defendido en *The Common Mind* (1996), su libro inmediatamente anterior, “una filosofía social a la vez antiolecionista y antiolecionista”, en el que sostenía “lo atractivo que resultaba el republicanismo para quien abrazara esos puntos de vista” (Pettit, 1999, p. 11), *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* venía a completar el vacío que muchos críticos señalaron que existía en *The Common Mind*: una exposición más clara y completa de lo que Pettit entendía por «republicanismo».

Partiendo de una concepción discursiva de la política en la que diferentes lenguajes suficientemente distintos entre sí, pero con “una buena porción de jerga en común” (Pettit, 1999, p. 18) rivalizan por la definición y legitimación de una realidad, Pettit señala que, entre otras, la idea de libertad, comoquiera que se la conciba, es un punto compartido por todos ellos. Esa relevancia de la libertad, por un lado, y la atribución a la tradición republicana de una conceptualización propia de esa idea, por otro, permiten a Pettit construir el neorepublicanismo en torno a la idea de la libertad como no-dominación, un concepto que supone “el mayor logro de los neorepublicanos, su aportación más significativa al lenguaje político actual” (Villaverde Rico, 2008, p. 359).

Dividido en dos partes, el libro, por un lado, estudia el concepto de libertad dentro de la tradición republicana –capítulos I a IV– y, por otro, explora “las ramificaciones institucionales de la organización de un estado y una sociedad civil que sirvan lo mejor posible a la causa de la libertad como no-dominación” (Pettit, 1999, p. 31) –capítulos V a VIII–: teoría por un lado, *praxis* por otro.

Para exponer su teoría de la libertad como no-dominación, Pettit parte de la distinción formulada por Isaiah Berlin entre libertad negativa y libertad

positiva, y esboza su definición de la libertad como alternativa a los dos conceptos propuestos por Berlin.

Berlin había defendido, en la famosa conferencia *Dos conceptos de libertad*, que, dentro de la multitud de usos del término «libertad» que podía encontrarse en la historia de las ideas políticas, éstos podían agruparse en dos categorías: la libertad positiva y la negativa. Así expresaba Berlin lo que entendía por libertad negativa:

soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este aspecto, la libertad política es, simplemente, el espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otro. (Berlin, 2002, p. 47).

Por contrapartida, sostenía que la libertad positiva consiste en el “deseo por parte del individuo de ser su propio amo” (2002, p. 60). La libertad positiva es la libertad “en la que un sujeto tiene la posibilidad de orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros” (Bobbio, 1993, p. 100); es, según repite la doctrina, la libertad propia de las colectividades más que de los individuos. Atribuía Berlin, en consecuencia, reformulando los conceptos acuñados por Benjamin Constant en su conferencia *De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos* pronunciada en 1819, a la modernidad la defensa de la libertad negativa y a la antigüedad el disfrute de la positiva y enlazaba así el concepto de libertad como no-interferencia con la tradición liberal de pensamiento político.

Así las cosas, Pettit observa lo siguiente en referencia a la distinción de Berlin:

Él piensa en la libertad positiva como autodomínio y en la libertad negativa como en ausencia de interferencia por parte de otros. Pero dominio e interferencia no son equivalentes. ¿No hay, pues, la posibilidad intermedia de que la libertad consista en una ausencia – como quiere la concepción negativa –, pero en una ausencia de dominio por otros, no en una ausencia de interferencia? (1999, p. 40).

Y la respuesta que se da a su pregunta, como no podía ser de otro modo, es afirmativa. Y a raíz de esta contestación, empieza a definir los límites de la libertad como no-dominación.

Estableciendo un cuadro de doble entrada, sugiere que existen todas estas combinaciones posibles entre una libertad y otra:

		Libertad Positiva	
		Dominación	No-dominación
Libertad negativa	Interferencia	D + I <sup>193</sup>	ND + I
	No-interferencia	D + NI	ND + NI

Siguiendo al propio Pettit, la situación de no-dominación más no-interferencia (ND+NI) es idónea para ambas concepciones de libertad; del mismo modo, ambas convendrán en censurar la situación en la que existe dominación más interferencia (D+I), pero discreparán en los otros dos casos.

Pettit señala que una situación de dominación más no-interferencia (D+NI) –que ilustra con el ejemplo del amo benévolo que no interfiere en la vida de su esclavo– es aceptable para la concepción de la libertad negativa pero inasumible para la concepción de la libertad positiva. Según Pettit, la tradición liberal –que identifica con la defensa de la libertad negativa tal y como la formula Hobbes, sin hacer ningún otro tipo de distinción entre las diferentes sensibilidades liberales– no se preocuparía por esta situación: no habiendo interferencia, da lo mismo que haya dominación, pues lo importante es que no exista interferencia. Se hace eco, así, de lo que exponía Berlin:

(...) la libertad (...) no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en cualquier caso, con la ausencia de autogobierno. (...). Del mismo modo que una democracia puede privar, de hecho, al ciudadano individual, de gran número de libertades de las que podría

---

<sup>193</sup> D: Dominación. ND: No-dominación. I: Interferencia. NI: No interferencia

disfrutar en otro tipo de sociedad, es perfectamente imaginable un déspota con espíritu liberal que concediera a sus súbditos un gran espacio de libertad personal. (2002, p. 58).

En paralelo, la situación en la que se dé interferencia pero no dominación (I+ND) –que ilustra con el ejemplo del buen derecho o del buen gobierno<sup>194</sup>–, es inaceptable para la concepción de la libertad negativa, que concibe toda interferencia como el más execrable de los actos que constriñen la libertad, una concepción que, según Pettit, tendría sus orígenes en las ideas de Thomas Hobbes y que fue divulgada y legitimada, entre otros, por John Lind, Jeremy Bentham y William Paley.

Para Hobbes, “LIBERTAD significa, propiamente, ausencia de oposición” (L, 21)<sup>195</sup> y “HOMBRE LIBRE es aquél que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo” (L, 21)<sup>196</sup>. De esas premisas concluye Pettit que, según Hobbes,

la libertad consiste en la ausencia de coerción: la libertad propiamente dicha, en la ausencia de coerción física; la libertad en sentido amplio – la libertad de los sujetos, como él la llama–, en la ausencia de coerción por amenaza. (Pettit, 1999, p. 59).

Esta concepción de la libertad es la que le permite a Hobbes defender que toda ley es siempre intrusiva y restrictiva de la libertad y, en un pasaje famoso de su *Leviatán*, sostiene que no es más libre el ciudadano de la república de Lucca que el súbdito de Constantinopla:

---

<sup>194</sup> “(...) el buen derecho es la fuente de la libertad” (2002, p. 62).

<sup>195</sup> Como en ocasiones anteriores, para facilitar la localización de la cita en cualquier edición de la obra, se prefiere señalar el capítulo al que pertenece. La edición del *Leviatán* que se utiliza es la de 1993, Madrid: Alianza (trad. Mellizo, C.). Al pie, se indica el número de página, en este caso, 173. Se utiliza L. para indicar la obra. En caso de utilizar otra traducción, se anotará al pie.

<sup>196</sup> p. 173.

En las torretas de la ciudad de Lucca está inscrita, todavía hoy, en grandes caracteres, la palabra LIBERTAS; y sin embargo, nadie podrá de ello inferir que un individuo particular tenga allí más libertad, o que esté más exento de cumplir su servicio para con el Estado, que en Constantinopla. Tanto si el Estado es monárquico, como si es popular, la libertad será siempre la misma. (L., 21)<sup>197</sup>.

Desde este punto de vista, y siempre de acuerdo con la interpretación que hace Pettit, los defensores de esta concepción de la libertad negativa o como no-interferencia no percibirían problema alguno con la situación del amo benévolo que puede interferir en la vida del esclavo pero que no lo hace y rechazarían de plano la situación en la que se interfiere en la esfera de acción de los individuos aunque sea por una buena causa, por cuanto entienden que la ley siempre es interfiriente. Se apoya Pettit en estas palabras de Bentham, una cita que es recurrente en muchos de sus escritos<sup>198</sup>:

---

<sup>197</sup>p. 177. Es llamativo –por cuanto viene a apoyar el argumento esgrimido hasta aquí sobre la significación del republicanismo– que en el texto original, donde en castellano pone «Estado», Hobbes dice «Commonwealth». La claridad con la que Hobbes expresa que una república puede organizarse como monarquía, como aristocracia o como democracia sin por ello dejar de ser república es manifiesta al comienzo del capítulo 19: “La diferencia entre los Estados [Commonwealths] consiste en la diferencia entre los soberanos, o entre las personas representativas de todos y cada uno de los componentes del pueblo. Y como la soberanía está, o en un hombre, o una asamblea de más de uno, asamblea en la que, o bien todo hombre tiene derecho a entrar, o bien únicamente ciertos individuos que se distinguen de los demás, resulta manifiesto que sólo puede haber tres tipos de Estado [Commonwealth]. Pues el representante tiene que ser, o un solo hombre, o más de uno; y si es más de uno, será, o una asamblea de todos, o sólo de una parte. Cuando el representante es un solo hombre, el Estado [Commonwealth] es una MONARQUÍA; cuando es una asamblea de todos cuantos quieran unirse, es una DEMOCRACIA o Estado [Commonwealth] popular; cuando el representante es una asamblea de sólo unos pocos, el Estado [Commonwealth] se llama entonces una ARISTOCRACIA” (L., 19). p. 155. En este sentido, se debe señalar que la traducción de Escotado (1980, pp. 278-279) dice «República» donde el original dice «Commonwealth». Por su parte, Hobbes, en su traducción latina del *Leviatán*, de 1668, en lugar de «*res publica*» utiliza el término «*civitate (civitas, -atis)*» para traducir «Commonwealth», aunque, al inicio de esta segunda parte del *Leviatán*, titulada en inglés “Of Common-wealth”, el propio Hobbes la traduce al latín como “De Civitate sive Republica”, lo que da a entender que deben ser considerados como sinónimos.

<sup>198</sup> Por ejemplo en “Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner” (2002, p. 345), en “Law and Liberty” (2009, p. 39) o en *On the People’s Terms* (2012, p. 149), además de en *Republicanism*.

Todas las leyes coercitivas, por consiguiente... y en particular todas las leyes creadoras de libertad, son “hasta donde alcanzan”, revocadoras de libertad. (1843, p. 503, cit. en Pettit, 1999, p. 68).

Sentado que este tipo de libertad teorizado en primer lugar por Thomas Hobbes, que pone el acento en la no-interferencia, no protege adecuadamente las opciones dominadas –entendiendo por tales aquéllas que responden al patrón amo-esclavo–, Pettit acomete a tarea de definir la libertad como no-dominación.

Entiende que existe dominación “si y sólo si [un agente] tiene cierto poder sobre ese otro, y en particular, un poder de interferencia arbitrariamente fundado” (Pettit, 1999, p. 78). Tres son los rasgos fundamentales que definen la dominación, y son:

1. tener capacidad para interferir
2. de modo arbitrario
3. en determinadas elecciones que el otro pueda realizar. (Pettit, 1999, p. 78).

Al hilo de esta definición de dominación, Pettit señala que la interferencia nunca puede ser meliorativa de la situación inmediatamente anterior a ella. “Todas las conductas interferidoras (...) están concebidas por quien interfiere con el propósito de empeorar la situación de elección del agente” (Pettit, 1999, p. 79), un empeoramiento de las opciones que debe evaluarse, en gran medida, en función del contexto. En esa línea, nadie puede sostener razonablemente que ha sufrido una interferencia al recibir un caramelo de un amigo o de un comercial que está promocionando su empresa en la calle. Si, al recibirlo, uno puede optar por comerlo o no comerlo, antes de recibirlo sólo podía no comerlo, con lo que la recepción del caramelo ha mejorado su “situación de elección”. Pero juzgar que una interferencia empeora las opciones de las que disponía un individuo no siempre es fácil y casi siempre debe evaluarse considerando, en primer lugar, el contexto:

El contexto es siempre relevante a la hora de determinar si una acción dada empeora la situación de elección de alguien, pues el contexto fija la línea de partida, en relación con la cual decidimos si los efectos empeoran de verdad las cosas. (Pettit, 1999, p. 80).

Los medios por los que se puede interferir en las opciones de otro son, o por coerción –física o moral–, o por manipulación. Ahora bien, para usar esos medios no basta con tenerlos al alcance de la mano. Como señala Pettit, la capacidad de interferencia ha de ser una capacidad real de interferencia, no una capacidad hipotética o remotamente potencial (1999, p. 81).

En definitiva, la interferencia se define como la intención y consecución de un empeoramiento objetivo de las condiciones de vida y/o de las opciones de elección del individuo interferido. Dicho empeoramiento puede lograrse por medio de la coerción física o psicológica o por medio de la manipulación.

En relación a la segunda cláusula establecida, Pettit entiende la arbitrariedad en dos sentidos, uno procedimental y otro sustantivo. Procedimentalmente será arbitrario si la decisión ha sido tomada por el mero capricho del decisor; sustantivamente lo será si no atiende los intereses de los afectados por la decisión (cf. Sáenz, 2008, p. 268). Y añade que

un acto de interferencia puede ser arbitrario en el sentido procedimental aquí establecido –puede ocurrir de modo arbitrario– sin que sea arbitrario en el sentido sustantivo de que vaya realmente en contra de los intereses o de los juicios de las personas afectadas. (Pettit, 1999, p. 82)<sup>199</sup>.

---

<sup>199</sup> Se contradice en este punto Pettit por cuanto, si no va en contra de los intereses de los interferidos, entonces no debemos estar empeorándoles su situación y, por consiguiente, no estaríamos ante una interferencia, puesto que ésta tiene “el propósito de empeorar la situación de elección del agente” (1999, p. 79). Aunque es aceptable que el interés de los interferidos sea reducirles el abanico de opciones, a través de la heurística propuesta es poco razonable pensar que, *a priori*, una degradación en el abanico de opciones vaya a ser considerado como no arbitrario.

Concluye, pues, Pettit, que, para que el poder no sea ejercido arbitrariamente, “lo que se requiere es que el poder se ejerza de manera tal, que atienda al bienestar y a la visión del mundo del público” (1999, p. 83) interferido. Ahora bien, para dilucidar si la interferencia va a ser o ha sido acorde a los intereses comunes y a las interpretaciones del mundo de los interferidos, Pettit señala que la “política es la única heurística disponible para determinar si la interferencia del estado es arbitraria o no” (Pettit, 1999, p. 84).

Por último, en relación con la tercera cláusula, señala que los ámbitos en los que se pueden restringir las opciones de los individuos son múltiples, y no es necesario que se dé en todos y cada uno de ellos para que nos encontremos ante una situación dominada: uno puede estar dominado en el espacio público, pero no en el privado o viceversa; uno puede estar dominado sólo en el espacio privado, pero sólo en algunos ámbitos: sí en el trabajo, pero no en casa o a la inversa.

Una cuarta característica mana de esta definición de «dominación». De acuerdo con Pettit, salvo en los casos en los que el medio utilizado para la interferencia sea la manipulación, la situación de dominación tenderá a ser conocida por las dos partes enfrentadas, la dominadora y la dominada.

Así, concluye Pettit que la dominación podrá darse en situaciones en las que no exista necesariamente interferencia y, *sensu contrario*, no existirá dominación cuando se interfiera de forma no arbitraria.

Pero dos condiciones adicionales son requeridas para que la interferencia no sea arbitraria. De acuerdo con Pettit, la interferencia debe ser consentida y debe poder ser puesta en cuestión:

(...) lo que se requiere para que no haya arbitrariedad en el ejercicio de un determinado poder no es el consentimiento real a ese poder, sino la permanente posibilidad de ponerlo en cuestión, de disputarlo. (1999, p. 91).

Ahora bien, establecido qué es la no-dominación y que este tipo de libertad es deseable como valor a promover dentro de un Estado, Pettit apunta las estrategias disponibles para alcanzarla. Para él, dos son las opciones que



existen para que la gente deje de estar en situación de dominación: la estrategia del poder recíproco y la estrategia de la prevención constitucional. La primera consiste en conceder cuotas de poder a cada uno de los individuos de la sociedad de modo que resulte del conjunto un equilibrio de poder y la segunda en introducir

una autoridad constitucional (...) en la escena. La autoridad tiene que privar a las partes del poder de interferencia arbitraria y del poder de castigar esa interferencia. Tiene, pues, que eliminar la dominación de unas partes sobre otras, y si ella misma no domina a las partes, entonces habrá puesto fin a la dominación. (1999, p. 97).

Pettit aboga por la segunda opción, y señala que, implementándola, del mismo modo que era de conocimiento común la situación dominada, la nueva situación se convertirá también en conocimiento común, con lo que se iniciará un proceso de retroalimentación positivo que tenderá a aminorar las situaciones dominadas.

Al defender que sea el poder público el que promueva la libertad como no-dominación, Pettit empieza a definirla como un ideal político a perseguir, adscribiéndose así, según él, a la larga tradición republicana que “asignó a la libertad como no-dominación el papel de valor político supremo” (1999, p. 113). Para él, la libertad como no-dominación “es algo que inherentemente concierne a las instituciones políticas, no algo cuya promoción por otros medios pueda dejarse en manos de los individuos” (1999, p. 114). Y, al definirla, trata de distinguirla de la libertad negativa o como no-interferencia, dando por hecho que la libertad positiva puede quedar subsumida en su propuesta:

La libertad como autonomía personal puede resultar un valor muy atractivo (...). La libertad como autocontrol, sin embargo, es un ideal más proteico que el de la libertad como no-dominación; puede ciertamente darse la no-dominación sin que se dé autocontrol personal, pero difícilmente se dará forma alguna significativa de autocontrol si hay dominación. Además, la libertad como autocontrol personal debería ser facilitada, si no activamente promovida, por un estado que garantizara la libertad como no-dominación; es

seguramente más fácil para las gentes conseguir autonomía cuando tienen garantías de que no serán dominados por otros. (1999, p. 115).

En el haber de la libertad como no-dominación estaría que, al implementarla y maximizarla, manarían de ella tres claros beneficios como son la ausencia de incertidumbre, la desaparición de la necesidad de adoptar estrategias de comportamiento adecuadas frente a la interferencia potencial de los poderosos y la desaparición de situaciones dominadas en las relaciones sociales. De este modo, Pettit puede caracterizar la libertad como no-dominación como un bien primario “por decirlo en el término acuñado por John Rawls” (1999, p. 125).

Sentado, por un lado, que es un valor deseable y, por otro, que la mejor manera de promoverlo es a través de la estrategia de la autoridad constitucional, Pettit investiga si la libertad como no-dominación es un bien consecuencialista o no-consecuencialista.

Poniendo el ejemplo del valor de la paz, sostiene que pueden adoptarse dos estrategias en su promoción: no vulnerarla bajo ninguna circunstancia o vulnerarla para acrecentarla; es decir, no participar por principio nunca en una guerra o involucrarse en ella para defenderla, sostenerla o, llegado el caso, imponerla.

Citando a las autoridades republicanas, Pettit concluye que la libertad como no-dominación es un bien consecuencialista, es decir, que no es una limitación para el poder público y que sus límites deben transgredirse si, con esa transgresión, se logra un incremento de la no-dominación. Sostiene, pues, que debe entenderse la libertad como no-dominación desde una perspectiva teleológica, no deontológica.

Por último, y antes de ofrecer un modelo de estado basado en su propuesta neorepublicana, Pettit examina

(...) dos respetables atractivos que posee la no-dominación cuando se la considera como ideal político. Éstos son: que el ideal es distintivamente igualitario y comunitario; viene en apoyo del vínculo francés entre *liberté*, de un lado, y *égalité* y *fraternité*, del otro. (1999, p. 149).

El resto del libro es un largo tratado propositivo en el que perfila los rasgos que debe tener un estado que promueva activamente la libertad como no-dominación, un estado que Pettit califica reiteradamente de «republicano». Entre las muchas medidas que sugiere que se deben adoptar destacan el imperio de la ley, la separación de poderes y el control de la tiranía de la mayoría, la disputabilidad de las decisiones colectivas y la tecnificación de determinados procesos en la toma de esas decisiones, incluso si la tecnocracia se enfrenta a la forma de gobierno democrática.

### 3.2. Críticas a *Republicanism*

Desde el mismo momento de la publicación de su libro, las teorías de Pettit encontraron una gran repercusión y entraron en liza en los debates de la teoría política contemporánea, erigiéndose “como una alternativa coherente al liberalismo y al comunitarismo, así como también al socialismo” (Thompson, 2013, pp. 277-278). Y la misma atención que atrajo conllevó un minucioso análisis crítico de su propuesta.

Analizada desde diferentes ángulos, las críticas que ha recibido se pueden categorizar en dos tipos: críticas formales y críticas materiales.

Las críticas formales más recurrentes tienen que ver con diferentes aspectos de la metodología y las críticas materiales ponen el acento mayoritariamente en que los resultados de su propuesta en nada o casi nada se distinguen de los resultados de las propuestas liberales.

De las críticas formales, una de las más repetidas es la de la caracterización que hace de las diferentes tradiciones de pensamiento que enfrenta en su libro.

En primer lugar, y con respecto a la tradición republicana, se le reprocha a Pettit que no la caracteriza correctamente, ya que no distingue entre las diferentes versiones que, al entender de los críticos, existen del republicanismo.

Sobre este segundo aspecto, Bacelli señala que

Algunas debilidades de la teoría de Pettit manan de su elección metainterpretativa referente a la historiografía del republicanismo. Pettit no se ocupa de las diferencias internas del republicanismo que considera «como una única tradición», mientras algunas de estas diferencias aparecen particularmente relevantes con respecto a temas que éste afronta. Me refiero aquí al tema del conflicto político. (2003, p. 105).

En esa misma línea se pronuncia Altini, para quien “Pettit, con su relectura normativa del republicanismo, corre el riesgo de ofrecer una imagen demasiado selectiva, demasiado monolítica, de esta tradición” ofreciendo de ella “una imagen integradora y progresista que no parece adecuarse a la más histórica tradición republicana” (2002, p. 182). Martins, por ejemplo, coincide en este punto, pues para él “Pettit ha ignorado algunos elementos importantes de la tradición republicana” (2002, p. 192).

Por su parte, Rivero sostiene que ningún concepto particular de libertad forma parte del acervo republicano, cuestionando así el conjunto de la interpretación que ofrece Pettit de esta tradición:

el concepto de libertad como no dominación que defiende no ocupa ningún lugar prominente en tal tradición más allá del sentido general de la palabra libertad como lo contrario de esclavitud. Significado que, por cierto, no fue privativo de tradición alguna, sino que fue el propio de tal palabra en Occidente hasta la aparición de lo que retrospectivamente se ha denominado «liberalismo». (Rivero, 2005, pp. 8-9).

En esta misma línea nos hemos pronunciado a lo largo de este trabajo – aunque no en el sentido en que lo hacen Martins y Altini, aludiendo a las diferentes corrientes del republicanismo –, subrayando hasta la saciedad que la preocupación de los pensadores republicanos no era la libertad –comoquiera que ésa sea definida–, sino el bien común, un bien común ante el que, recurrentemente, los autores clásicos de la tradición republicana no dudaban en sacrificar la libertad.

La conclusión que debe extraerse no es otra que la de que Pettit “busca presentar una imagen del republicanismo clásico *moderna* e incluso *defensora*

*de los derechos individuales*”, una lectura que “se ha llegado a catalogar de *tergiversación* histórica” (Villaverde Rico, 2008, p. 363 y 378), una tergiversación con la que moldea *ad hoc* la tradición para que encaje con su propuesta teórica, legitimándola así frente a otras tradiciones de pensamiento político y haciéndola entrar, como Procusto, en el lecho de la libertad –cuya centralidad en los debates de la teoría política contemporánea es indiscutible– aun a costa de deformar el republicanismo y su mensaje. Sin embargo, tal forzamiento obliga al republicanismo a rivalizar con los discursos comunitarista y liberal en una situación de desventaja, lo que provoca, como se verá, que no aporte esencialmente nada nuevo con respecto a lo defendido por la teoría liberal.

Una crítica semejante se le hace con respecto a su exposición del liberalismo. Pettit agrupa a liberales de diferentes sensibilidades bajo “una gran iglesia que abarca al liberalismo de izquierda y al liberalismo de derecha. Pues mi principal preocupación es el modo en que las diferentes teorías conciben la libertad” (Pettit, 1999, p. 28). Y esa agrupación hace que Rawls y Nozick sean compañeros de bancada para Pettit, suprimiendo de hecho la multitud de diferencias que les distancia, pues Rawls no está de acuerdo con las posiciones libertarias de Nozick y Nozick rechaza de plano el papel que Rawls concede al Estado como agente redistribuidor de las cargas sociales.

Esta caracterización del liberalismo es transversal en su producción, y suele describirlo en términos parecidos en varios de sus trabajos. Así, en “Liberalismo y republicanismo”, dice que

Hay un consenso generalizado en que los liberales se preocupan por la libertad (...), en particular, por la libertad negativa. El liberalismo es, primero y principalmente, la doctrina según la cual el Estado debería adoptar la forma que permita que la libertad negativa sea respetada o realizada al máximo dentro de una sociedad. (Pettit, 2004a, p. 118).

Aun así –y aunque sólo sea a efectos dialécticos–, si se aceptara por un segundo que lo que tienen en común las diferentes sensibilidades liberales es su concepción de la libertad negativa –entendida como la concepción que describe la ley en todos los casos como restrictiva de libertad–, un análisis somero de cómo la concibe, por ejemplo, John Locke, socavaría esta tesis.

Locke, uno de los fundadores intelectuales del liberalismo, defendía que la ley no constriñe la libertad, sino que la constituye:

La ley, entendida rectamente, no tanto constituye la limitación, como la dirección de las acciones de un ser libre e inteligente hacia lo que es de su interés; y no prescribe más cosas de las que son necesarias para el bien general de quienes están sujetos a dicha ley. (...). De manera que, por muchos que sean los malentendidos sobre el asunto, la finalidad de la ley no es abolir o restringir, sino preservar y aumentar nuestra libertad. Allí donde hay criaturas capaces de regirse por leyes, si la ley no existe, tampoco hay libertad. Pues la libertad consiste en estar libre de la violencia de los otros, lo cual no puede lograrse donde no hay ley. (*Segundo Tratado*, 57)<sup>200</sup>.

Estas palabras son suficientemente claras de por sí como para que se pueda afirmar que Locke, siendo un autor liberal, no defiende una concepción de la libertad como no-interferencia. Éste es un hecho reconocido por el propio Pettit, que ante esta dificultad, sugiere que Locke no es en realidad un autor liberal, sino republicano.

Larmore le recrimina con dureza esta torsión interpretativa que califica como “remedio desesperado” (2001, p. 236) y señala que Locke

no identifica libertad con ausencia de interferencia. Distinguiendo netamente entre “libertad” y “licencia”, insistió en el papel desempeñado por la ley en la misma constitución de la libertad, que es el corolario de la preocupación republicana de la no-dominación. (2001, p. 235).

Y concluye que es incorrecto sostener “que la tradición liberal muestra una lealtad monolítica a la noción de libertad como no interferencia” (2001, p. 234).

---

<sup>200</sup> Como en ocasiones anteriores, se indica la localización de la cita a través de la numeración consolidada. La edición que se está citando es Madrid: Alianza. 1990. Trad. Mellizo, C., p. 79

Este mismo reparo sobre la mala caracterización del liberalismo lo esgrimen, por ejemplo, Altini y Martins, hasta el punto de que “parece legítimo dudar de su [de Pettit] reconstrucción histórica y teórica del liberalismo moderno (y del concepto de libertad negativa), frecuentemente sometido a excesivas simplificaciones” (Altini, 2002, p. 182), una simplificación que “acaba lastrando gravemente su interpretación del republicanismo por no diferenciar mínimamente las posiciones liberales” (Martins, 2002, p. 201). Villaverde Rico, por su parte, también subraya que liberales igualitarios –Rawls, Dworkin,... – y libertarios –Nozick– no comparten

la misma concepción de libertad como no-interferencia, ni lo único que les diferencia es el énfasis que los contractualistas ponen en la igualdad, como afirma Pettit. El pensador irlandés no debería ignorar que el concepto de libertad defendido por Rawls permite un grado considerable de *interferencia no arbitraria*. Y que el propio Isaiah Berlin establecía como pilares de la ética liberal no sólo la libertad, sino también la *justicia* en su sentido más amplio y universal. (2008, pp. 365-366).

Por lo tanto, la imagen que reproduce del liberalismo Pettit en su libro puede calificarse, cuanto menos, de reductora, dado que no da cuenta de las diferentes posiciones que los autores liberales sostienen, así como de selectiva, por cuanto expulsa de las filas liberales a autores que forman parte de su matriz.

Pero las críticas formales del trabajo de Pettit no se reducen a señalar la falta de solidez y de rigor con los que interpreta Pettit las tradiciones republicana y liberal, una crítica que, por lo demás, puede ser salvada si se acepta que el objetivo de Pettit puede no ser tanto mantenerse dentro de los límites de la tradición republicana como construir una nueva teoría a partir de algún aspecto parcial del republicanismo <sup>201</sup>, una construcción –o reconstrucción– que, en principio, trascendería al propio republicanismo, redefiniéndolo y adaptándolo a unas nuevas circunstancias.

---

<sup>201</sup> Agradezco al Dr. Forte Monge que me señalara esta circunstancia en una enriquecedora conversación.

Ahora bien, si se acepta este considerando, debe reconocerse como consecuencia que el hecho de afiliarse a la tradición republicana es entonces una estrategia de legitimación de su discurso, no una mera recuperación del mismo, en la que utiliza la autoridad de los pensadores republicanos clásicos para erigir y, al mismo tiempo, enmascarar su propuesta, sosteniendo que, en realidad, son aquéllos los que la sostienen.

Sin embargo, es dudoso que Pettit considere, a pesar de las repetidas advertencias que nos deja en diferentes puntos de sus escritos sobre su no condición de historiador de las ideas, que éste sea un asunto menor para él, pues no duda en enmendar a Skinner cuando éste último describe con otros perfiles el concepto de libertad en la tradición republicana:

El conocimiento y el dominio de Quentin Skinner sobre los textos neorromanos y republicanos es inigualable, y ciertamente no puedo igualarlo yo. Pero aún así me inclino más a pensar que mi versión del ideal de libertad que puede encontrarse en esos textos es más satisfactoria. La razón principal para adoptar este punto de vista es que mi explicación parece encajar mejor con la clara tendencia de los escritores neorromanos de calificar la dominación sin interferencia como peor que la interferencia sin dominación. (Pettit, 2002, p. 344).

Ahora bien, como se viene defendiendo en este trabajo, la tradición republicana, a pesar de lo que sostenga Pettit, no presta especial atención a la idea de libertad (cf. Rivero, 2002, entre otros) ni a ninguna otra en particular, sino solamente a la idea de bien común, independientemente de cómo sea concebido, un punto que, en 2004, ha sido reconocido por el propio Pettit, pero que ha obviado en sus análisis posteriores:

La tradición republicana en la teoría política ha insistido mucho en la centralidad de la noción del bien común, con el argumento de que si el Estado se ve obligado a seguir el bien común, entonces no dominará a sus ciudadanos. (2004b, p. 150).

Es cierto que la definición que va proporcionando a lo largo de este último trabajo, Pettit sostiene que la idea de bien común se materializa a través



de la promoción de la no-dominación. Sin embargo, la promoción de la no-dominación –la interferencia no-arbitraria en la vida de los ciudadanos– es un medio para la consecución de un fin, el bien común, de modo que son ideas necesariamente diferentes. Cabría la posibilidad de interpretar que el bien común *fuera* la no-dominación –es decir, que existiera identidad entre uno y otra–, pero esta interpretación cae por sí misma en el momento en que el propio Pettit señala que, para Maquiavelo –y, por extensión, para la tradición republicana–, los regímenes monárquicos no dejan de ser republicanos (cf. Pettit, 1999, p. 48). Para eludir la tensión que supondría aceptar plenamente este postulado, Pettit ha hecho como los historiadores que tratan de reformular las teorías de Maquiavelo para que esta inclusión de las monarquías en la tipología de las repúblicas no quiebre sus esquemas interpretativos, que

(...) han tendido a pensar que él [Maquiavelo] estaba confundido: afirma pero también niega que la libertad es posible sólo bajo una república. Yo sugiero, sin embargo, que antes de apoyar tal conclusión, debemos primero considerar si, de alguna manera, no lo estamos interpretando mal. Seguramente, si investigamos toda la gama de contextos en los cuales aparece el término *repubblica*, descubriremos que para Maquiavelo puede denotar alguna forma de gobierno bajo la cual las leyes promuevan el bien común. De ahí que para Maquiavelo la cuestión de si la monarquía puede ser una *repubblica* no es una paradoja vacía (...). (Skinner, 2007a, p. 108).

Teniendo esta caracterización del republicanismo en consideración, se debe concluir que cualquier interpretación del republicanismo que defienda que su núcleo fundamental es la virtud cívica, la participación, la libertad, o cualquiera otra idea, estará ofreciendo una lectura parcial de la misma. No es que sea correcta o incorrecta, sino simplemente incompleta. Es como si al describir, por ejemplo, la bandera de Francia, alguien dijera que es blanca. No sería incorrecto, pues es cierto que la bandera francesa es blanca, como también lo es que es roja y que es azul, pero sería sólo la descripción de una pequeña parte que el observador estaría destacando, no el cuadro completo de la misma.

Desde este punto de vista, el uso que Pettit hace de argumentos y citas de autores republicanos para reforzar una teoría propia y distinta a la de aquéllos, no deja de ser una estrategia cuyo objetivo es dotarse de autoridad. Y

si bien no es en sí mismo censurable, es, cuanto menos, reseñable. Así lo hace Altini, para quien,

A pesar de que Pettit no intente desarrollar su investigación dentro del marco de la historia de las ideas, en *Republicanism* no faltan importantes pasajes en los que reivindica, desde el punto de vista histórico, el primado normativo de la filosofía política republicana. (Altini, 2002, p. 183).

Otras críticas formales apuntan a la asimetría que existe en el análisis de la libertad como no-dominación en relación con la libertad negativa y la libertad positiva.

En su trabajo, Pettit enfrenta su propuesta de libertad casi constantemente con la libertad negativa, pero “en *Republicanism*, no encontramos una verdadera comparación entre la libertad como no dominación y la idea de libertad positiva” (Altini, 2002, p. 183), un vacío que Pettit cree haber resuelto con un rápido apunte en el que sostiene que

No presenta ninguna dificultad mostrar que la no-dominación por parte de otros es un ideal distinto del del autodomínio, pues es patente que la ausencia de dominación por otros no garantiza el logro del autocontrol. (1999, p. 41).

Del mismo modo, otros críticos ponen el acento en la falta o en la imprecisión de definiciones de algunos conceptos fundamentales de la teoría de Pettit. Es el caso de «arbitrariedad», sobre el que Markell señala que Pettit hace un uso ambiguo al utilizarlo en dos sentidos: en el primero, «arbitrario» se refiere a que la causa de la decisión es la voluntad o capricho del decisor y, en el segundo, «arbitrario» se refiere las consecuencias de la interferencia –o la de la no-interferencia– y si han servido para promover o no los intereses de los interferidos, de modo que

cualquier acto que sea arbitrario en el sentido ordinario y primero del término lo será también en el segundo sentido de Pettit, desde el

momento en que los actos caprichosos, por definición, no están “forzados a seguir” nada. Pero lo contrario no es cierto: un acto puede fracasar siendo obligado a seguir los intereses confesables de aquéllos a los que afecta sin ser una expresión del capricho sin restricciones del conjunto. (Markell, 2008, p. 13).

En esa misma línea López de Robles Rojo supedita el éxito de la propuesta de Pettit a que se defina correctamente el concepto de «arbitrariedad»:

¿qué es lo que hace posible distinguir entre lo arbitrario y lo no-arbitrario? ¿Cómo puede establecerse aquéllo que sirve a los intereses de la persona para separarlo de aquello otro que no lo hace? De no lograrse ese criterio, toda interferencia sería también dominación. (López de Robles Rojo, 2010, pp. 126-127).

Sáenz también señala esta maleabilidad de la arbitrariedad como una crítica al trabajo de Pettit y sostiene que muchas interferencias que se han llevado a cabo sobre la base del interés del interferido, desde la perspectiva que concede el paso del tiempo, pueden ser catalogadas fácilmente de dominación:

En segundo lugar, podemos concebir fácilmente casos que serían considerados por unanimidad instancias de dominación, en la que el partido dominado cree que tal interferencia es en su mejor interés.

La dominación de género tradicional, así como numerosos casos de dominación basada en el origen étnico (claramente en los países con un pasado colonial) encajan en ese patrón. A las partes dominadas se les dice que la interferencia que están sufriendo está promoviendo en última instancia, sus propios intereses. Por ejemplo, se les dijo (y finalmente se les convenció) a los nativos en América Latina que la imposición de creencias religiosas era por su propio interés, ya que haría posible su salvación. (2008, p. 275).

Pero, al margen de la crítica de Sáenz, incluso en el caso de que Pettit hubiera aportado una definición clara y concisa de lo que entiende por «arbitrariedad» y por «discrecionalidad», éstas siempre podrían haber sido

impugnadas desde algún punto de vista, pues toda decisión discrecional se apoya en una decisión arbitraria previa que la vicia de origen.

Mircea Eliade, en su ensayo *Lo sagrado y lo profano*, sostenía que el espacio físico debía recibir un significado sagrado para que éste cobrara sentido. De lo contrario, el caos, el desorden espacial, sería la norma, y la orientación, imposible.

La solución para que el orden venza al caos gira en torno a la sacralización de un lugar. A partir de ahí se crea una oposición entre el territorio propio “y el espacio desconocido e indeterminado que les circunda” (1985, p. 32). Lo ilustra con los ejemplos de “la erección de un altar del fuego consagrado a Agni” en la tradición védica, de la toma de posesión del espacio de los conquistadores españoles y portugueses en América del sur erigiendo cruces que consagraban el espacio o la apropiación del espacio de la tribu nómada achilpa en Australia:

Según las tradiciones de una tribu arunta, los achilpa, el ser divino Numbakula «cosmizó», en los tiempos míticos, su futuro territorio, creó a su Antepasado y estableció sus instituciones. Con el tronco de un árbol gomífero Numbakula hizo el poste sagrado (*Kauwa-auwa*) y, después de haberlo untado de sangre, trepó por él y desapareció en el Cielo. Este poste representa un eje cósmico, pues es en torno suyo donde el territorio se hace habitable, se transforma en «mundo». De ahí el considerable papel ritual del poste sagrado: durante sus peregrinaciones, los achilpa lo transportan con ellos y eligen la dirección a seguir según su inclinación. Esto les permite desplazarse continuamente sin dejar de «estar» en su «mundo» y, al propio tiempo, en comunicación con el Cielo donde desapareció Numbakula. Si se rompe el poste, sobreviene la catástrofe; se asiste en cierto modo al «fin del mundo», a la regresión, al Caos. (Eliade, 1985, p. 35)

De algún modo, lo arbitrario y lo discrecional están ligados entre sí de la misma manera: es arbitrario el lugar donde se erige el punto inicial de referencia –por ejemplo, un plano de coordenadas–, pero es discrecional, a partir de ese momento, el sistema que mana de esa arbitrariedad. Es como la delimitación de cien metros por cada lado de la de una autopista como zona de afección. La aplicación de esta norma es siempre discrecional, pero el establecimiento de la misma es arbitraria, puesto que siempre se puede

cuestionar las razones que llevan a marcar el límite de afección en cien metros y no en ochenta y cuatro o en ciento veintitrés. Del mismo modo, cien metros siempre será cien veces la distancia definida como un metro, pero la definición de un metro es una definición arbitraria, una estandarización de una distancia que no responde a criterios objetivos. Así pues, la indefinición misma de «arbitrariedad» y de «no arbitrariedad» hace que toda interferencia pueda ser, en última instancia, catalogada de arbitraria.

Pero tal vez una de las críticas más agudas de las que se le ha realizado a Pettit es la ofrecida por Page.

En su artículo “La república imposible”, Page sostiene que Pettit parte de dos tesis contradictorias y excluyentes a la hora de elaborar su teoría en relación a la naturaleza humana. La primera tesis, la optimista, es sobre la que se basa Pettit para construir un edificio republicano sobre la base de la virtud cívica; la segunda, la pesimista, es defender que el ser humano es, por naturaleza, corruptible. Sucintamente, la paradoja podría formularse así:

El ser humano es intrínsecamente corruptible. Esto significa que, en ausencia de trabas y controles, el ser humano es corrupto (o tiende a desarrollar hábitos de corrupción). Luego, en este escenario –i.e. en ausencia de trabas y controles– no es razonable esperar que también se establezcan relaciones de confianza personal entre las personas. Ahora bien, la civilidad implica confianza personal, es decir, que exista civilidad significa que existe confianza personal. Deberíamos concluir entonces que, en ausencia de trabas y controles, no podemos razonablemente esperar que existan normas de civilidad, puesto que las personas, en la medida en que se ven unas a otras como intrínsecamente corruptibles, no disponen de buenas razones para confiar unas en otras. (...). Lo que estoy afirmando –dada la incompatibilidad entre las dimensiones pesimista y optimista– es que, si nos vemos unos a otros como intrínsecamente corruptibles no estaremos en presencia de una sociedad en la cual “la gente establezca vínculos de confianza.” (2010, p. 150 y 152).

Una última crítica debe ser apuntada en relación al concepto nuclear de su propuesta: la libertad como no-dominación.

Pettit había señalado en la introducción de *Republicanismo* la relevancia que tienen los discursos en la arena política y había subrayado el

papel del teórico político como analista minucioso de los conceptos<sup>202</sup>. Sin embargo, él mismo desatiende esa minuciosidad cuando vislumbra la posibilidad de acuñar un nuevo concepto de libertad.

Pettit parte de la base de que libertad positiva y negativa, en principio, representan los dos extremos de una escala. En el extremo de la libertad negativa –también llamada libertad como no-interferencia– se encuentra la variable de «interferencia/no-interferencia» y en el extremo de la libertad positiva –también llamada libertad como autodomínio o autogobierno–, se encuentra la variable «dominio/no-dominio». Es decir, de «libertad como no-interferencia» se deduce la variable «interferencia/no-interferencia» y de «libertad como autodomínio» se deduce la variable es «dominio/no-dominio».

Sin embargo, aunque «dominio» y «autodomínio» formen parte de la misma familia léxica, no comparten significado. «Dominio» o «dominar» supone tener a algo o a alguien sujeto a la propia voluntad, mientras que «autodomínio» o «autodomínarse» es sujetarse uno mismo a su propia voluntad. La diferencia puede parecer pequeña, pero no lo es; es la misma que existe entre «censurar» y «autocensurar», entre «inculpar» y «autoinculparse», entre «lesionar» y «autolesionarse», entre «proclamar» y «autoproclamarse». En unos casos, el que ejecuta la acción no sufre el resultado de su acción y en otros sí. Considerando que Pettit está abordando el estudio de la libertad como no-dominación entre individuos que pertenecen a una misma sociedad y en la que se interrelacionan entre sí, la pequeña diferencia pasa a ser un abismo. En el camino interpretativo que nos ofrece Pettit se le ha perdido un «auto» que modifica completamente el sentido de la idea, una modificación que, en el original, viene así reflejada:

---

<sup>202</sup> “Establecido que la política se conduce ineluctablemente por la vía del lenguaje normativo, ora de esta corriente de ideas, ora de esta otra; establecido, en otras palabras, que la política tiene siempre un aspecto –un aspecto parcial– de una conversación, ¿qué implica eso para la función que ha de cumplir el teórico político, o, si se prefiere, el filósofo político? Implica que, cualesquiera que sean las cosas adicionales que pueda hacer el filósofo político, uno de sus proyectos más obvios debe ser el examen de los lenguajes de la discusión de la legitimación políticas, la crítica de varios de los supuestos de los que parten esos lenguajes, la exploración del grado de coherencia entre esos lenguajes, y de esos lenguajes con lenguajes de otras épocas y de otros lugares, así como la búsqueda de conceptos nuevos y de mayor alcance para la ubicación del debate político.” (Pettit, 1999, pp. 18-19).

[Isaiah Berlin] piensa en la libertad positiva como autodominio (*mastery over the self*) y en libertad negativa como ausencia de interferencia por parte de otros (*absence of interference by others*). (...) ¿No hay pues, la posibilidad intermedia de que la libertad consista en una ausencia –como quiere la concepción negativa–, pero en una ausencia de dominio por otros (*absence of mastery by others*), no en una ausencia de interferencia? (1999, p. 40)<sup>203</sup>.

No es este el lugar para reflexionar sobre si la categorización de Isaiah Berlin supone realmente una diferenciación entre distintos tipos de libertad o es sólo una tipología meramente intelectual sin efectos prácticos, en la línea de la crítica formulada por MacCallum. En cualquier caso, es cierto que el objetivo de ambos tipos de libertad es dejar al pleno arbitrio de cada individuo su propia acción: tanto la libertad negativa como la libertad positiva reclaman el derecho de que cada uno pueda hacer lo que le venga en gana. Como dice Wendt:

Uno podría pensar que la no-interferencia y el autodominio son dos caras de la misma moneda: mientras nadie interfiera en mis acciones, puedo hacer lo que me plazca. (2011, p. 176).

Pero la consecuencia inmediata de la adulteración de la escala propuesta por Isaiah Berlin sobre la libertad es que Pettit incluye una variable que anteriormente no estaba en la ecuación, propiciándose así la apertura forzada y artificial de un hueco –hasta entonces obviamente inexplorado– en la que poder encajar una propia definición de la libertad.

Ahora bien, –asumiendo de antemano que esta inclusión de nuevas variables la hace en aras de construir una nueva teoría–, cabe preguntarse por qué elige la variable «dominación» y no cualquier otra, siendo tan legítima una como otras en una relación parasintagmática.

La explicación que ofrece de la elección de esa variable es que “dominio e interferencia no son equivalentes (*mastery and interference do not*

---

<sup>203</sup> Texto original: (Pettit, 1997, pp. 21-22).

*amount to the same thing*)”<sup>204</sup> (Pettit, 1999, p. 40). Pero, demostrado que «dominio» y «autodominio» no son equivalentes, es pertinente preguntarle a Pettit por qué no ha elegido la variable «obediencia», «derecho de sufragio», «creatividad» o «contratación». Eclosionaría así un elenco de nuevas concepciones de la libertad que podrían denominarse «libertad como no-obediencia», «libertad como no-derecho de sufragio», «libertad como no-creatividad» o «libertad como no-contratación». Y de todas y cada una de ellas manaría una serie de principios y una luz que revelarían situaciones ante las que la libertad como no-interferencia sería indiferente, siguiendo el mismo hilo lógico sostenido por Pettit para con su libertad como no-dominación.

Desvelado este punto que, a nuestro juicio, es fundamental, se explica razonablemente la ausencia de una comparación sistemática entre la libertad como no-dominación y la libertad como autodominio que echaba en falta Altini, pues comparar la dominación con la autodominación empujaba a Pettit a varias consecuencias, la más importante de todas, la de reconocer que había cambiado de variable en mitad de la argumentación, y que en realidad estaba explorando el significado de libertad como no-poder o como ausencia de poder, ya que la definición de dominación viene a significar justamente eso<sup>205</sup>.

Profundizando en esta dicotomía entre «interferencia» y «dominación» –y entrando con ello en aspectos materiales de la crítica a su propuesta–, al sostener que existen situaciones de dominación sin interferencia –como en el ejemplo del amo benévolo que no interfiere en la vida de su esclavo– y situaciones de interferencia más no-dominación –como en el caso del buen derecho–, Pettit pone en un mismo plano dos variables que no pueden estarlo nunca: «interferencia» y «dominación».

---

<sup>204</sup> Nótese que aquí ya no dice “*mastery over the self*” o, como en otros puntos del libro, “*self-mastery*”, sino, simplemente, “*mastery*”. (Pettit, 1997, p. 21).

<sup>205</sup> Este quebranto de la lógica no significa, forzosamente, que su teoría se venga abajo. Al fin y al cabo, este punto de ruptura funciona, a nivel formal, como funcionan las “puertas de acceso” en la literatura fantástica. De acuerdo con Tudoras, en las narraciones de literatura fantástica se ponen en relación dos mundos independientes a través de un punto de acceso que permite tanto al narrador como al lector identificar en qué momento se pasa de uno a otro. Esto no significa, sin embargo, que se transite de un mundo real –o, al menos, verosímil– y lógico a un mundo fantástico e ilógico, sino de un mundo reconocible y lógico a otro mundo fantástico y también lógico; aunque la lógica que impere en el terreno de lo fantástico sea diferente de la del mundo real, no por ello deja de regir una lógica interna propia, pues, de lo contrario, el relato carecería de sentido. (2011, pp. 144-150, *passim*).



Al equipararlas en un mismo plano de comparación está incurriendo en un error, pues, mientras la dominación sin interferencia es teórica y prácticamente posible, la interferencia sin dominación no lo es. Él mismo lo reconoce, aunque tácitamente, al explicar en qué consiste la capacidad para interferir incluida en las cláusulas de su definición de «dominación»:

(...) la capacidad para interferir tiene que ser lo que podríamos llamar una capacidad real –una capacidad más o menos pronta a ser ejercida–, no una capacidad que aún necesita ser plenamente desarrollada. (...). En esos casos, sólo se da una capacidad virtual de interferencia, no una capacidad real, y no diré que hay dominación. Podríamos decir que hay dominación virtual, por el peligro potencial que entraña. (Pettit, 1999, p. 81).

Si la dominación consiste en tener la capacidad de interferir, entonces toda interferencia será un reflejo de la dominación. La relación que se establece entre ambas es la de género y especie, siendo la interferencia una especie del género «dominación». Por eso, si es plausible concebir dominación sin interferencia, no es posible concebir interferencia sin dominación, del mismo modo que es cierto que existen mamíferos que no son seres humanos, pero no es verdad que no haya seres humanos que no son mamíferos.

El reconocimiento de esta relación de subordinación entre la interferencia y la dominación se hace expreso cuando analiza las diferencias existentes entre su propia concepción de la libertad y la de Quentin Skinner:

Él presenta la idea de libertad republicana como un complejo horizontal en la medida en la que implica dos elementos coordinados y distintos: no-dominación y no-interferencia. Yo presento el ideal como un complejo vertical en la medida en que implica estos dos mismos elementos, pero uno *subordinado al otro*. (Pettit, 2002, p. 343)<sup>206</sup>.

---

<sup>206</sup> Cursivas nuestras.

No debería hacer falta insistir en que la subordinación de un elemento a otro excluye la posibilidad de enfrentarlos en un mismo plano, del mismo modo que, en un análisis sintáctico, la proposición subordinada nunca puede ocupar el sitio de la proposición principal de la que depende enteramente para tener sentido y poder transmitir una idea.

Aunque, yendo más allá, la evidencia de que la condición de posibilidad de la interferencia es la dominación es la propia inclusión de la «capacidad de interferir» en las cláusulas de la definición que ofrece de «dominación». Siendo así, para que un agente interfiera de hecho en la vida de uno o varios individuos es condición *sine qua non* que le domine –que tenga capacidad de interferir–, si no totalmente, sí al menos parcialmente en el área concreta en el que el agente pretende interferir.

El ejemplo de una relación *inter pares* puede ilustrar lo que estamos diciendo: un individuo no puede interferir en los asuntos de su vecino por carecer de los medios necesarios –del poder necesario– para hacerlo. El único instrumento de interferencia a su alcance sería el del consejo o el de la recomendación, lo que mina completamente el significado del concepto de dominación. Todo lo más, esa interferencia por consejo o recomendación puede considerarse una intromisión en la vida del vecino, pero nunca una interferencia como tal, pues quien sufre esta intromisión siempre puede resistirse y rechazarla.

Aunque efectivamente “la interferencia y la dominación son males diferentes” (Pettit, 1999, p. 42), uno es dependiente del otro: para interferir realmente en las opciones del otro se necesita *poder* hacerlo; y poder hacerlo significa tener la capacidad de interferir sobre alguien sin su voluntad. Y esa capacidad exige, en consecuencia, que quien va a ser interferido no tenga medios para resistirse a la interferencia, pues, de lo contrario, nadie puede decir que esté siendo realmente interferido.

Ahora bien, esta exposición requiere que se analice también el concepto de interferencia, máxime cuando el objetivo de Pettit es ofrecer e implementar la libertad como no-dominación como valor político fundamental de las sociedades contemporáneas, esto es, un sistema en el que pueda haber interferencias sin que se dé con ello situaciones de dominación.

Pettit sostiene que existe interferencia sin dominación –el buen derecho– al tiempo que define «interferencia» con las siguientes palabras:

¿En qué consiste la interferencia (...)? Desde luego no puede tratarse de un soborno, *ni de una recompensa*; cuando yo interfiero en sus vidas es *para empeorarles las cosas a ustedes*, no para mejorarlas. Y el empeoramiento entrañado por la interferencia tiene que ser siempre de naturaleza más o menos intencional: no puede darse casualmente. (1999, pp. 78-79)<sup>207</sup>.

Siendo la interferencia una intervención que incide peyorativamente en la esfera de libertad de los individuos, la pregunta pertinente que se plantea es a qué tipo de buen derecho se refiere Pettit.

Obviamente, con las definiciones ofrecidas, sólo se puede referir a aquel que interfiere sin dominar. Pero considerando que cualquier interferencia supone un empeoramiento intencional de las condiciones de vida de los interferidos –es decir, la actualización de la dominación, que consiste en la “capacidad para interferir, de forma arbitraria, en determinadas elecciones que el otro pueda realizar” (Pettit, 1999, p. 78)–, difícilmente se concibe cómo se puede interferir sin dominar.

Al mismo tiempo, y siempre de acuerdo con las definiciones que ofrece Pettit, el buen derecho es el que mejora la vida de los que reciben la acción del derecho incrementándoles las opciones de elección cuantitativa o cualitativamente. Pero ese buen derecho, en lógica consecuencia con sus premisas, no sería interfiriente, por cuanto no empeoraría la situación final de los interferidos. Todo lo más sería un don de la sociedad concedido a sus miembros.

Entramos así en una contradicción constante de la que el escrito de Pettit no sabe salir, pues, de acuerdo con él:

- la dominación es la capacidad de interferir,
- la interferencia es el empeoramiento objetivo de las condiciones de los interferidos –es siempre peyorativa–,

---

<sup>207</sup> Cursivas nuestras

- la interferencia sin dominación es el buen derecho,
- el buen derecho es el que mejora las condiciones de los interferidos y
- los interferidos sólo lo son si sufren una interferencia.

Pero, si una interferencia siempre empeora las condiciones del interferido, y el buen derecho es una interferencia sin dominación, entonces sólo cabe concluir que:

- el buen derecho no es una interferencia y, por lo tanto, no se ajusta a un patrón de «interferencia sin dominación».

Esto se debe a que la interferencia es siempre peyorativa y el buen derecho es siempre meliorativo. Y como nada puede ser, al mismo tiempo, peyorativo y meliorativo, entonces sólo se puede afirmar que el buen derecho nunca puede ser una interferencia, por lo que es imposible encontrarse en una situación de interferencia sin dominación.

La conclusión de que el buen derecho no es una interferencia y no se ajusta al patrón «interferencia sin dominación» nos lleva, en última instancia, a una segunda conclusión: el patrón «interferencia sin dominación» es imposible de confeccionar por cuanto:

- al ser la dominación la capacidad de interferir, una interferencia de hecho –que siempre será peyorativa y nunca meliorativa– será un acto de dominación. Por lo tanto, el sintagma «interferencia sin dominación» vendría a significar «un acto de dominación sin dominación», lo que es un contrasentido, pues para poder llevar a cabo un acto de dominación es condición *sine qua non* dominar previamente .

Sin embargo, Pettit sostiene que existe interferencia sin dominación y lo ejemplifica reiteradamente con el buen derecho<sup>208</sup>. Pero «buen derecho» no es el que restringe y el que empeora la vida, sino el que la mejora. Siendo así,

---

<sup>208</sup> Su insistencia es tal que no duda en afirmar que “la interferencia no implica el ejercicio de una capacidad para interferir arbitrariamente, solo el ejercicio de una capacidad o habilidad mucho más restringida” (2002, p. 42). Así, según Pettit, el acto de una interferencia implica el ejercicio de una capacidad o habilidad más restringida –aunque no dice qué capacidad es ésa, hemos de suponer que es la capacidad de interferir–, es decir, implica la utilización de la capacidad o habilidad restringida de interferir.

esto no sería dominador, pero no porque pueda o no interferir, sino porque ni siquiera interfiere en la vida de los individuos, de acuerdo con las definiciones y premisas dadas por Pettit.

De esto se concluye que, si bien la situación de dominación sin interferencia es concebible, la situación de interferencia sin dominación es imposible.

Un corolario posible a toda esta argumentación es que la idea de interferencia, en acto, es la interferencia misma y así se llama, y, en potencia, se llama simplemente «dominación».

Ahora bien, aun en el caso de que estemos dispuesto a aceptar que las interferencias sin dominación son posibles, queda todavía un punto por esclarecer y del que Pettit tampoco parece salir airoso.

Según él, para que una interferencia sea tal no sólo debe empeorar la situación inmediatamente anterior del interferido, sino que además, debe ser una interferencia arbitraria, entendiendo por arbitraria tanto su faceta procedimental según la cual debe estar el “poder de interferencia arbitrariamente fundado” (1999, p. 78) como en su faceta material según la cual el acto arbitrario implica que se ha adoptado una decisión “sin atender a los intereses o a las opiniones de los afectados. La elección no está obligada a atender a los intereses de los demás, según los juzgan ellos mismos” (Pettit, 1999, pp. 81-82).

El problema, tal y como lo había indicado López de Robles Rojo (2010) reside en cómo se determina si un acto es arbitrario o no. Y ante esta situación Pettit nos ofrece la que él considera la mejor solución, afirmando que la “política es la única heurística disponible para determinar si la interferencia del estado es arbitraria o no” (1999, p. 84).

Pero esto entraña otra contradicción. La propuesta de Pettit es que, quienes sufren un empeoramiento –una interferencia– objetivo en sus vidas –bien directamente, bien a través de representantes sobre los que recaen también las consecuencias de esas interferencias– se pronuncien sobre si la decisión que ha provocado ese empeoramiento ha tomado en consideración sus intereses y sus opiniones. Según Pettit, así se averiguará si esa interferencia ha sido arbitraria o no.

*A priori* no parece razonable pensar que vaya a haber ningún pronunciamiento a favor de la discrecionalidad de esa decisión; bien al contrario, lo que parece lógico suponer es que el conjunto va a juzgar –siendo bienintencionados– que no se han interpretado correctamente sus intereses y opiniones y que la decisión adoptada no ha atendido “al bienestar y a la visión del mundo del público” (Pettit, 1999, p. 83). Nos encontramos de nuevo ante una serie de afirmaciones que conducen a una difícil conclusión. Las premisas son:

- los ciudadanos determinan sus intereses,
- los ciudadanos deciden qué es arbitrario y qué es discrecional,
- lo arbitrario empeora la situación de partida de los ciudadanos,
- los ciudadanos rara vez abogan por un deterioro de su situación,
- el Estado interfiere en la vida de los ciudadanos y
- una interferencia es siempre un empeoramiento objetivo de las condiciones de los interferidos.

Por lo que la conclusión es:

- todo lo que no favorezca los intereses de los ciudadanos será considerado, más que probablemente, arbitrario.

En el otro extremo, cabe otra conclusión, y es que ninguna mejora será considerada nunca una interferencia –por cuanto no cumple el requisito de Pettit para que lo sea, es decir, que empeore las condiciones de los interferidos– y, por lo tanto, no cabrá calificarla ni de arbitraria ni de discrecional. Y, llegado el caso, como una mejora favorece nuestros intereses, sólo podrá ser catalogada de discrecional, pero no será clasificada interferencia; todo lo más, podrá ser llamada «actuación del Estado» o cualquier otro sinónimo.

Pettit es consciente de esta dificultad. Por eso insiste en su propuesta en la necesidad de que la discusión pública carezca de carácter faccioso o banderizo. Pero lo que él mismo propone, él mismo lo califica de imposibilidad, ya que para que una discusión no sea facciosa debe cada participante desprenderse de sus intereses inmediatos y pensar en el conjunto. Sin embargo, es consciente de que “la política va de consuno con el interés y la intriga, con el poder y la pugna, y resultaría hartamente utópico sugerir lo contrario” (Pettit, 1999, p. 175).

En ese caso, cabe preguntarse cómo se va a conseguir que se materialice la utopía en una discusión pública ajena a los intereses que sirva como heurística para determinar si un acto es arbitrario o discrecional y convalidar o no así un empeoramiento objetivo de las condiciones del interferido. La respuesta sólo puede ser que de ninguna manera, pues, de acuerdo con las premisas, todo empeoramiento objetivo de las condiciones va en contra de los intereses de los interferidos y, por lo tanto, es puramente arbitraria la interferencia.

Pero la incongruencia va más allá todavía y Pettit sugiere que no todo puede estar sometido a escrutinio y decisión pública. Bajo el epígrafe de “Un foro para la disputa: la república responsable”, sostiene cabalmente que

Hay un buen número de disputas, para las cuales el debate popular arrojaría el peor de los resultados posibles en lo tocante a la audiencia recibida por las quejas en cuestión. En esos casos, lo que exige una democracia con disputabilidad es que las quejas sean despolitizadas, y su audiencia, apartada del tumulto de la discusión popular, apartada, incluso, del foro de debate parlamentario. Lo que aquí exige la democracia es el recurso a la tranquilidad y la serenidad de las comisiones parlamentarias multipartitas, o a la indagación parlamentaria formal, o a un cuerpo autónomo y profesionalizado. (Pettit, 1999, p. 255).

Pero defender al mismo tiempo democracia –o alguna de sus versiones– y tecnocracia es una –otra– contradicción en los términos. La democracia se apoya en la convicción de que no existe una solución verdadera a los problemas que se plantean, sino una multitud de soluciones posibles entre las que se puede elegir en función de múltiples circunstancias y de acuerdo con múltiples voluntades, mientras que la tecnocracia se sostiene sobre la base de que hay sólo una verdad y un mejor modo de hacer las cosas. Como ilustra Vallespín:

Un piloto no somete a discusión o a votación entre sus pasajeros cómo ha de aterrizar, se limita a hacerlo siguiendo los criterios que le dicta el ejercicio de su conocimiento técnico. (Vallespín, 2012, pp. 87-88).

En ese estado de cosas, la heurística para dilucidar si una interferencia es o no arbitraria ha dejado de ser política y se ha convertido en un concepto técnico, prescriptivo y normativizado que “puede, incluso, desembocar en una dictadura de los peritos o, para utilizar un término más moderno, en una tecnocracia” (Pinzani, 2005, p. 89).

Pero todavía se puede encontrar en el escrito de Pettit una contradicción adicional. Siguiendo las investigaciones de Tyler y Mitchell (1990, 1992, 1994), Pettit, después de haber sostenido que, para que una interferencia no sea arbitraria, debe respetar los intereses y concepciones del mundo de los interferidos, defiende que, mientras se cumpla una serie de requisitos formales y las decisiones se adopten a través de unos cauces establecidos y considerados como legítimos, la percepción subjetiva será de interferencia discrecional y no arbitraria, con lo que está dejando sin sustancia toda la argumentación anterior por la cual la arbitrariedad o discrecionalidad de una decisión se determinaba por su contenido conforme o no a las visiones del mundo de quienes recibían el impacto de la decisión. Pettit cita un artículo de Tyler y Mitchell para sostener esta posición:

La investigación indica que el factor clave que afecta a la percepción de la legitimidad de las autoridades es la equidad procedimental. Los juicios procedimentales han resultado ser más importantes que el resultado –favorable o desfavorable– y que los juicios sobre la equidad del resultado. (Tyler y Mitchell, 1994, 746, cit. en Pettit, 1999: 259).

Insiste en esta idea, desarrollándola, al afirmar que

Las razones para la obediencia de la mayoría de la gente derivan de la percepción de que las leyes son procedimentalmente equitativas, hechas y aplicadas sobre bases informadas y de principio, y descargadas de influencias indebidas procedentes de perspectivas banderizas. (...). La gente no sopesa las sanciones legales para dejarse disuadir por ellas [por las leyes]. Las ven como leyes legítimas, lo que les lleva, al menos dentro de ciertos límites, a una observancia incuestionada. (Pettit, 1999, p. 320).



Desde este punto de vista, no importaría ya tanto cuánto respetan esas normas los intereses y las concepciones compartidas por los interferidos sobre la vida cuanto su adecuación a un procedimiento pautado y considerado justo.

Pettit, que hasta entonces había sostenido que el aspecto material de la decisión era el relevante para determinar si una norma –no diremos interferencia– era arbitraria o no, se centra de pronto en los aspectos formales de esa decisión, subrayando que la “observancia incuestionada” depende de que ésta haya sido adoptada de acuerdo a un procedimiento. De donde lo material determinaba la pertinencia, Pettit, de repente, señala que la legitimidad radica en lo formal.

A este respecto, sin embargo, experiencias como la de la elección democrática de Hitler en Alemania o el experimento de Milgram alertan sobre la peligrosidad de este planteamiento, por cuanto el cumplimiento de las formalidades fue siempre el indicado, pero el contenido que encerraban podía llegar a ser atroz.

El experimento de Milgram se desarrolló a principios de los sesenta del siglo XX. Stanley Milgram, un psicólogo con formación politológica, diseñó un experimento para estudiar cómo obedecían o desobedecían los seres humanos órdenes injustas dadas por una autoridad. Tres eran los protagonistas del experimento: un actor que simulaba recibir descargas eléctricas como castigo por contestar mal una serie de preguntas, un investigador que observaba el experimento y un sujeto voluntario que accionaba el generador eléctrico que emitía las descargas. Así, el experimento consistía

en ordenar a un sujeto que administre descargas eléctricas a una víctima. Se utiliza para ello un falso generador eléctrico que tiene 30 niveles de voltaje que oscilan desde los 15 a los 450 voltios. El instrumento lleva marcadas etiquetas que escalan el voltaje desde *Descarga leve* hasta *Peligro: descarga severa*. Las respuestas de la víctima, que es un cómplice del experimentador, están estandarizadas. Las órdenes para administrar las descargas se dan al sujeto en el contexto de un “experimento de aprendizaje” desarrollado para estudiar los efectos del castigo en la memorización. A medida que avanza el experimento, el sujeto va recibiendo órdenes de administrar descargas cada vez más potentes a la víctima, incluso hasta el punto de alcanzar el nivel marcado como *Peligro: descarga severa*. (Milgram, 1963, pp. 371-372).

A pesar de que se previera que sólo el 1% de los participantes fuera capaz de aplicar la descarga máxima a la víctima, casi dos tercios de los voluntarios llegaron a accionar el botón de 450 voltios, unos datos que, más tarde, se han confirmado, a través de otros experimentos similares, en otras coordenadas geográficas y temporales.

En este caso, la decisión de aplicar o no la descarga estaba perfectamente tomada de acuerdo a criterios procedimentales –los criterios establecidos por el propio experimento–. Sin embargo, esa adecuación procedimental no garantizó que su contenido fuera arbitrario –en el sentido de velar por los intereses de quien recibe el resultado de la acción– o no. Procedimiento y resultado son independientes entre sí y no tienen por qué vincularse ni positiva ni negativamente.

Se debe concluir entonces que una ley no es ni más ni menos materialmente justa si es adoptada a través de cauces establecidos para ello, por mucho que se le atribuya legitimidad a una decisión tomada de acuerdo a un procedimiento determinado. Desde una perspectiva material, que una norma sea aprobada conforme a un procedimiento no habla ni en favor ni en contra del contenido de la misma. Pero si se sostiene que toda decisión tomada conforme a ese cauce es legítima, se está convalidando que toda decisión arbitraria tomada de modo pautado y normativizado se disfrace de discrecional sin serlo, dejando sin contenido la necesidad de que las decisiones se ajusten a los intereses de quienes sufren los efectos de la decisión.

Siendo todo esto así, se dibuja un galimatías de difícil solución: no parece razonable sostener al mismo tiempo que una interferencia es o no arbitraria en función de que respete los intereses y concepciones de la vida de los interferidos para lo que se requiere una heurística política, en función de si ha cumplido o no con un procedimiento particular, al margen de todo contenido material o en función de que una determinada materia haya sido o no sustraída al debate público para dar voz a los técnicos.

Aun con todo y con eso, la propuesta de Pettit se afana por erradicar una serie de situaciones que, *de facto*, se dan en la sociedad: la dominación entre iguales a través de la constitución de una fuerza pública que promueva la libertad como no-dominación a fin de que todos puedan mirarse a los ojos en igualdad de condiciones, considerando que la libertad como no-interferencia

es insensible a esos fenómenos y que no da cumplida respuesta a esta serie de situaciones que pueden calificarse como injustas. A lo que se refiere Pettit es al

(...) agravio expresado por la mujer que se halla en una situación tal, que su marido puede pegarle a su arbitrio, sin la menor posibilidad de cambiar las cosas; por el empleado que no osa levantar queja contra su patrono, y que es vulnerable a un amplio abanico de abusos, insignificantes unos, serios otros, que su patrono puede arbitrariamente perpetrar; por el deudor que tiene que depender de la gracia del prestamista, del banquero de turno, para escapar al desamparo manifiesto o a la ruina; y por quienes dependen del bienestar público, que se sienten vulnerables al capricho de un chupatintas para saber si sus hijos van o no a recibir vales de comida. (Pettit, 1999, p. 22).

La solución que plantea Pettit para erradicar estas situaciones es la de una prevención constitucional, una estrategia que consiste, no en habilitar

a las partes dominadas para defenderse a sí mismas de la interferencia arbitraria, o para disuadir a los interferidores arbitrarios, sino introduciendo una autoridad constitucional –un agente corporativo elegible, digamos- en la escena. La autoridad tiene que privar a las partes del poder de interferencia arbitraria y del poder de castigar esa interferencia. Tiene, pues, que eliminar la dominación de unas partes sobre otras, y si ella misma no domina a las partes, entonces habrá puesto fin a la dominación. (Pettit, 1999, p. 97).

Pero la mayor dificultad estriba en cómo construir una autoridad constitucional –pública– que no se convierta ella misma en dominadora pues, en principio, para lograr que los individuos no traten de dominarse entre sí, sólo podrá recurrir o a la persuasión o a la fuerza. Rechazado el uso indiscriminado de la fuerza como medio por ser en sí mismo medio dominador, sólo queda la opción de la persuasión. Pero la persuasión sola no parece ofrecer una garantía suficiente, por lo que necesariamente se recurrirá también a la fuerza –al fin y al cabo, como decía Hobbes, “los convenios,

cuando no hay temor a la espada, son sólo palabras que no tienen fuerza suficiente” (L., 17)<sup>209</sup> –, una fuerza ejercida de forma no-arbitraria.

Ahora bien, incluso en el supuesto de que aceptemos que el uso o la amenaza del uso de la fuerza pueda no ser dominador por cuanto está defendiendo los intereses comunes de todos los miembros de la sociedad, todavía queda sin contestar la cuestión de

¿por qué la interferencia de las leyes no es arbitraria? ¿Qué es lo que confiere a la ley el carácter de no-arbitrariedad? (...) Los teóricos neo-republicanos se quedan curiosamente callados sobre este asunto. (Pinzani, 2005, p. 87).

Pettit sí ofrece algunas respuestas a esas preguntas, aunque puedan no satisfacernos del todo: para él, lo que confiere a las leyes su carácter no-dominador es, por un lado, su carácter discrecional y, por otro, la posibilidad de disputar las decisiones adoptadas. Desarrolla así una de las ideas que se pueden considerar fundamentales de su texto, la democracia disputatoria. Eso no impide que el conjunto de la propuesta de Pettit pueda, como señala Sáenz, caer en el extremo de amparar el paternalismo:

La libertad como no-dominación en la teoría de Pettit es compatible con la interferencia paternalista en la medida en que es aceptable bajo este ideal la interferencia que promueve las ideas y los intereses de los afectados. (2008, p. 274).

En cualquier caso, de acuerdo con Pettit, la condición necesaria para que el ejercicio del poder no sea arbitrario –al margen del carácter no-dominador de las leyes– es la de establecer un marco político que ampare la disputabilidad:

---

<sup>209</sup> p. 141

lo que se requiere para que no haya arbitrariedad en el ejercicio de un determinado poder no es el consentimiento real a ese poder, sino la permanente posibilidad de ponerlo en cuestión, de disputarlo. (Pettit, 1999, p. 91).

La propuesta de Pettit pasa, pues, por la construcción de una democracia disputatoria en la que “huelga decir que todo está abierto a disputa” salvo lo reservado a los técnicos, una disputa concebida como la materialización de una democracia

que sigue pautas deliberativas de toma de decisiones, que incluye a las principales voces de la diversidad presente en la comunidad y que responde apropiadamente a las quejas contra ellas formuladas. (1999, p. 261).

En ese modelo, el rasgo principal sería que “la soberanía popular” reside “no en la autorización electoral, sino en el derecho de resistencia (Pasquino, 1996)” (Pettit, 1999, p. 263). Ahora bien, cabe preguntarse qué interés puede tener nadie en oponerse a una interferencia sin dominación – obviando de la pregunta la definición de interferencia como empeoramiento de las condiciones del interferido–, si esa interferencia ha observado y promovido los propios intereses y el bienestar del interferido, tal y como sostiene que debe ser una interferencia sin dominación. *A priori*, nadie se opone a que se le mejoren las condiciones de vida. Pero Pettit contesta razonablemente que la percepción de mejoría o de empeoramiento depende del contexto, y el contexto cambia con las circunstancias, lo mismo que cambian las sensibilidades, detectándose así situaciones nuevas con el paso de los años. La disputabilidad tendría así un carácter diacrónico atendiendo a todos esos factores. Al mismo tiempo, también se puede preguntar en qué medida es útil un derecho de disputa cuando el elemento clave que concede legitimidad a una norma es que haya sido tomada de acuerdo a un procedimiento y no su propio contenido.

Pero, al margen de ese retraso indefinido –puede ser un día, puede ser un año– en el tiempo de la disputabilidad, existe una contradicción profunda entre interferir y resistir, pues no pueden darse la una y la otra a la vez. Si

alguien puede resistirse a la interferencia, el resultado es que no existe tal interferencia; si existe una interferencia cualquiera, es que quien la ha sufrido no ha tenido opción a resistirse.

Volviendo al ejemplo expuesto más arriba, un individuo no puede interferir en la vida de su vecino, sino solamente entrometerse o inmiscuirse en la medida en la que éste se lo consiente. Y esto es así porque el vecino siempre puede resistirse a la intromisión: puede cortar la conversación, cerrar la puerta de casa,... *Sensu contrario*, si realmente ese individuo puede interferir —es decir, constreñir el abanico de opciones que se le ofrece al vecino, bien por coerción, bien por manipulación—, entonces es que el vecino no tiene opción a resistirse. La interferencia se convierte en tal por la imposibilidad del interferido de rechazarla o repelerla. Del mismo modo, si el vecino puede resistirse a la intromisión del pretendido interferidor, entonces es que ni existe realmente esa interferencia ni existe situación de dominación.

Concediendo la posibilidad de resistencia, Pettit sustrae la capacidad de interferencia a la autoridad pública, ya sea ésta utilizada de forma arbitraria o discrecional. Además, y como acertadamente señala Martins, la propuesta de una democracia disputatoria en la que todo pueda cuestionarse es incongruente con el hecho de tratar de encontrar un principio universal del que mane todo un sistema político y jurídico:

Si todo pudiera ser puesto en cuestión y revisado en el proceso de deliberación política, entonces deberíamos preguntarnos por qué perder tiempo con la búsqueda de primeros principios básicos, o qué sentido tiene decir que la libertad, tal como Pettit la entiende, es un valor supremo. (Martins, 2002, p. 202).

En línea con esta objeción, se puede argüir que, llegado el caso, se podría disputar la pertinencia de la libertad como no-dominación como idea rectora de la sociedad política. Pero, en ese caso, deberíamos asumir que la idea rectora de la sociedad que propone Pettit, aunque sea entre líneas, es la de la disputabilidad y no la de la libertad como no-dominación.

Es cierto que el derecho de resistencia que defiende Pettit no es el derecho a la desobediencia. Pero precisamente por eso debería subrayarse la

conclusión a la que nos conduce esta situación, que no es otra que la interferencia de cualquier agente –sea público o privado– que nos obliga a obedecer está, en el fondo, ejerciendo dominio sobre nosotros.

Ahora bien, aun con todos los reparos expuestos, se debe coincidir con Pettit en que las situaciones ejemplificadas anteriormente –la mujer maltratada, el jefe que abusa de su poder con su empleado, el deudor frente al acreedor, el administrado frente al administrador– y resumidas paradigmáticamente en el caso del amo y del esclavo ofrecen una imagen de un individuo dejado a la merced de otro. Sin embargo, como sostiene lúcidamente Wendt, el ejemplo del esclavo está mal concebido y no habla en favor de la propuesta de Pettit, ya que

El problema del esclavo no es su libertad, sino su estatus normativo como persona propiedad de otra persona. El ejemplo no habla en favor de la concepción republicana (ni en contra de la negativa concepción de libertad como no-interferencia). (2011, p. 191).

Aunque el planteamiento sea chocante, Wendt tiene razón cuando afirma que el mayor problema que tiene un esclavo no es su libertad o su falta de libertad, sino su estatus jurídico como objeto poseído por otra persona; es decir, en relación con el amo, el esclavo no está en una situación de igualdad, sino de manifiesta desigualdad jurídica.

Esto no significa que se justifiquen todas las situaciones que enumera Pettit. Pero, del elenco de ejemplos ofrecidos, no todos responden a esa premisa de desigualdad entre las partes. En rigor, deberían ser clasificados en dos categorías diferentes: aquéllos que entrañan una igualdad en la relación entre las que él considera parte dominada y parte dominadora y aquéllos que exigen una desigualdad de partida.

En el primer grupo se incluiría la mujer maltratada y en el segundo el del jefe y el empleado, el del acreedor y el deudor, el del funcionario y el administrado y el del amo y el del esclavo.

Con respecto al primer grupo, se debe señalar que la posibilidad de la separación y del divorcio está al alcance de cualquiera de las partes. En una

pareja, cada miembro vale lo mismo que el otro y, en sentido estricto, a ambos les protegen los mismos derechos y obligaciones. Por eso Pettit precisa con acierto que no habla de todas las mujeres, sino de aquélla “que se halla en una situación tal, que su marido puede pegarle a su arbitrio, *sin la menor posibilidad de cambiar las cosas*” (Pettit, 1999, p. 22)<sup>210</sup>. En ese caso, el problema ya no es tanto la dominación –que no sufre por cuanto tiene la posibilidad real de resistir a través de la separación– como el contexto, es decir, la falta de opciones de cambiar las cosas. No sabemos a qué se refiere Pettit con esa expresión –puede ser la dependencia económica, la tolerancia social hacia los malos tratos, el machismo estructural, una mala educación emocional,...– pero, en cualquier caso, la solución no pasa por promover la libertad como no-dominación –en la medida en que ésta tampoco le aporta nada a la mujer maltratada con respecto a lo que ya tiene–, si no la promoción de una mejor educación emocional, la creación de un discurso público que censure los malos tratos –además de su persecución por la vía penal–, la facilitación del acceso a una justicia gratuita con abogados que la defiendan a costa del erario público, la igualdad salarial y la emancipación económica de la mujer, la creación de redes de apoyo,... No es, pues, dominación lo que sufre, sino toda una serie de veleidades atajables por otros medios más aconsejables que la no-dominación. Refiriéndonos siempre a este caso práctico, en el caso de que a esa mujer supuestamente dominada se le facilitara el disfrute de no-dominación, no dejaría de tener unas circunstancias que, si antes le imposibilitaban cambiar las cosas, ahora tampoco le ayudarían a salir de su complicada situación.

En este caso, Pettit atribuye erróneamente a la dominación lo que es puramente circunstancial, haciendo de ello un ejemplo que pretende ser aplastante en favor de su teoría. Pero debería bastar con preguntarle a Pettit si una mujer maltratada que *sí tiene la posibilidad de cambiar las cosas* está dominada o no. Lógicamente, si puede cambiarlas –si puede resistir al intento de interferencia de su pareja–, entonces es que no está dominada. Y, sin embargo, ambas sufren la misma situación de maltrato, aunque una más agravada por el contexto que la otra.

---

<sup>210</sup> Énfasis nuestro.



Por otra parte, y en relación al segundo grupo, considerado en su conjunto y sin entrar a discutir cada ejemplo en particular, debe señalarse lo que acertadamente apunta Villacañas:

por mucho que los hombres tiendan a reducir toda dominación, ésta es una realidad positiva de los órdenes políticos. La dominación por sí misma puede ser un mal para una conciencia utópica, pero es una necesidad para una conciencia realista y para una sociedad madura. (2002, p. 81).

No se está con esto justificando la relación entre el amo y el esclavo, sino que se está subrayando la importancia del poder –y sus efectos beneficiosos– en una sociedad que pretenda tener para sí, mínimamente, un orden. Es obvio que el empleado no está en un plano de igualdad con el empleador, que el deudor tampoco lo está con el acreedor y que el administrado tampoco lo está con el administrador. Pero la pregunta que debe responderse es si es deseable que así sea. Y, si es así, cómo evitar los efectos perversos que se derivarían de esa situación, por ejemplo, el de la ralentización del crédito –si el deudor puede “mirar a los ojos” a su acreedor y disputarle, por ejemplo, el tipo de interés al que devolverá el préstamo, éste tarde o temprano dejará de prestarle dinero o invertirá en otros negocios más lucrativos–, el de la falta de organización estratégica de la producción de una empresa –si un empleado puede resistirse a ejecutar una orden sin ningún tipo de consecuencias porque está en un plano de igualdad con el empleador, en primer lugar, el empleador nunca creará una empresa (o, al menos, estará muy desincentivado) o será unipersonal y, en segundo lugar, se pondría en una difícil situación la gobernabilidad de esa misma empresa– o el de la falta de trascendencia de las decisiones del administrador –un alumno podría cuestionar el dominio de la materia que tiene un profesor y sostener cabalmente que el evaluado sabe más que el evaluador, dado que ambas partes deben poder “mirarse a los ojos” en igualdad de condiciones–.

Aunque el ejemplo más claro de la necesidad y el beneficio de un poder de dominación en la sociedad es el de cualquier ejército: ¿acaso es deseable que un soldado pueda disputar la orden de un general que está dirigiendo una

batalla? ¿Acaso debe poder “mirarle a los ojos” de frente? Intuitivamente, la respuesta parece ser negativa.

Pero no hace falta llegar a situaciones tan extremas, basta con apelar al tipo de relación que se establece entre médico y paciente –¿es posible y deseable imaginarse a un paciente discutiendo la medicación que le está recetando el doctor?–. La conclusión no puede ser otra que el poder “es una necesidad para una conciencia realista y para una sociedad madura” (Villacañas Berlanga, 2002, p. 81).

Y es que Pettit, como ya se sugirió más arriba, basa su propuesta en la supresión del poder en la sociedad, subrayando los muchos defectos que éste tiene pero omitiendo todos los beneficios que aporta. Obviamente un empleado está al arbitrio de su jefe, pero eso no tiene por qué ser negativo *per se* –siempre y cuando no se incurra en algún tipo de delito como acoso laboral, por ejemplo–, del mismo modo que no es negativo que un marinero esté sujeto a la autoridad del capitán o el vendedor de una tienda a una lista de precios no fijada por él. El poder es una fuerza y una necesidad social creadora de orden y de desorden: promover la libertad como no-dominación –una libertad que consiste en que nadie, a parte de la autoridad pública, pueda interferir en la vida de los demás y, aun pudiendo el Estado hacerlo, reservándose el derecho de resistencia el ciudadano interferido– es promover una sociedad sin poder lo que, *nolens volens*, es, en el mejor de los casos, imposible y, en el peor, condenar a la gente a una vida “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (Hobbes, *L.*, 13)<sup>211</sup>. Pettit delinea así un mundo casi apolítico por cuanto está ideando una sociedad de dioses o de bestias, no de seres humanos.

Considerando todo esto, se puede apuntar que la lectura que ofrece Pettit de la relación entre el amo y el esclavo y la respuesta que, según él, ofrece la tradición de la libertad como no-interferencia es errónea, pues es falso que los pensadores liberales acepten de buen grado la situación de un amo benevolente que no interfiere en la vida de su esclavo. Como sostiene Pinzani,

---

<sup>211</sup> p. 108

ningún liberal, con la parcial excepción de Hobbes (...) pensaría en defender una definición de libertad, entendida como simple ausencia de interferencia concreta por parte de la autoridad política o de otros sujetos. Al contrario, el liberalismo nace de la exigencia de garantizar a los individuos el respeto incondicionado para un espacio de acción y, por tanto, de garantizar el respeto incondicionado de las libertades de los individuos (...). Ningún liberal consideraría aceptable la situación imaginada por Pettit, o sea, aquella de un déspota benévolo dispuesto a conceder estas libertades, reservándose, de todos modos, el derecho a violarlas cuando así le parezca. (Pinzani, 2005, p. 86).

En esto también coincide Sáenz, que señala que

Los liberales no están preocupados únicamente con la interferencia en acto, sino también con la dominación como interferencia en potencia. Como lo han observado Dudley Knowles (1999), Erin Kelly (1999), John Christman (1998) y Roger Boesche (1998), los liberales también se preocupan por la posibilidad de que alguien pueda tener la capacidad de interferir en otros. (2008, p. 270).

De acuerdo con la argumentación de Pettit, como ya se ha apuntado, los defensores de la libertad negativa verían con buenos ojos la presencia de un amo no interfiriente. Se apoya para eso tanto en las palabras de Isaiah Berlin<sup>212</sup> como en la interpretación que hace Hobbes de la idea de libertad, ante la que confronta recurrentemente su concepción de libertad como no-dominación.

Sin embargo, una lectura atenta de los planteamientos de Hobbes revela que ante una situación de “amable esclavitud” exigiría el fin inmediato de la misma, mostrándose así la interpretación de Pettit como errónea.

Pettit utiliza la vieja querella entre Harrington y Hobbes sobre la libertad *respecto* de las leyes (*from the law*) y *por* las leyes (*by the law*) que les había enfrentado para defender cada uno su posición. Hobbes, como ya se ha dicho, sostenía que un ciudadano de la república de Lucca no era más libre

---

<sup>212</sup> “(...) la libertad (...) no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en cualquier caso, con la ausencia de autogobierno. (...). Del mismo modo que una democracia puede privar, de hecho, al ciudadano individual, de gran número de libertades de las que podría disfrutar en otro tipo de sociedad, es perfectamente imaginable un déspota con espíritu liberal que concediera a sus súbditos un gran espacio de libertad personal.” (2002, p. 58).

que un súbdito de la ciudad de Constantinopla, mientras que Harrington sostenía lo contrario.

Pero la libertad de la que están hablando ambos es la libertad civil que mana de la sociedad. Su condición previa es la de la igualdad entre los seres humanos. Y sobre ese aspecto, Hobbes es más que claro, pues para él, todas las personas son iguales y tienen los mismos derechos.

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma, que aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho. (*L.*, 13)<sup>213</sup>.

La defensa de la no-interferencia exige y presupone situaciones de igualdad entre individuos, no de desigualdad. Y esa igualdad se traduce en una igualdad en el disfrute de la libertad como no-interferencia.

En su libro *Nuevo examen de la desigualdad*, Sen observaba lúcidamente que

La justificación de desigualdad en algunos aspectos debe apoyarse en la igualdad de algún otro aspecto, que se considera más básica en ese sistema ético. Esta igualdad considerada como «base» se plantea como una defensa razonada de las desigualdades resultantes en los ámbitos más alejados. (Sen, 1995, p. 32).

Para Hobbes, el aspecto más básico de su sistema ético –la premisa de la que parte– es el de la igualdad de cada individuo en el derecho a disfrutar de libertad como no-interferencia, una igualdad en el disfrute de la libertad –«igual libertad»– que ha caracterizado el discurso liberal. Por esa razón,

---

<sup>213</sup> p. 105

Hoy en día, los filósofos liberales contemporáneos no necesitan tematizar la dominación porque asumen que la gente es libre e igual. Esto significa que los liberales están preocupados por la dominación como un mal, incluso si no se refieren explícitamente a él. (Sáenz, 2008, p. 279).

Sin embargo, el ejemplo de Pettit, el de la relación entre un amo y un esclavo, supone una desigualdad, con lo que, considerando la premisa de la que parte la teorización de la libertad negativa, quedaría igualmente denunciada y proscrita. Desde esta perspectiva, no puede decirse que la libertad como no-dominación arroje más o mejor luz sobre determinadas injusticias de la vida en sociedad que la libertad como no-interferencia, con lo que tampoco parece acertado afirmar que el concepto de libertad de Pettit “efectivamente se opone al de Hobbes” (Villaverde Rico, 2008, p. 364).

Pero el efecto más curioso del enfrentamiento entre las concepciones de libertad de Hobbes y de Pettit y de sus análisis de la distribución y del abuso del poder en la sociedad por parte de los particulares es que el resultado al que llegan es prácticamente idéntico: ambos propugnan la construcción de una autoridad pública que sustraiga la posibilidad de resistir de cada individuo a esos abusos a través de sus propios medios. Hobbes lo llama «Leviatán»; Pettit lo denomina «república». Hobbes dice que el propósito de la construcción de un Estado “es el de procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata” (L., 17), evitando así que un hombre domine sobre los demás como lo haría en el estado de naturaleza; Pettit sostiene que, creando un Estado, “trata de eliminar la dominación”, privando “a las partes del poder de interferencia” (1999, p. 97) de unas sobre otras.

Tal vez por esa similitud de fondo no sólo con Hobbes, sino con el liberalismo llamado “de izquierdas”, se le haga a Pettit la crítica más agresiva con su propuesta. De acuerdo con lo que subrayan muchos estudiosos, Pettit no aporta nada nuevo con respecto al liberalismo y, en particular, con la versión del liberalismo defendida, por ejemplo, por John Rawls.

En este sentido, Larmore afirma que “el ideal de república de Pettit es una organización política liberal” (2001, p. 242) y concluye que “Pettit pertenece a la tradición liberal que imagina haber trascendido” (2001, p. 235). Bellamy coincide en este diagnóstico y sostiene que ha acabado produciendo

“una interpretación muy liberal de la tradición radical republicana” (2002, p. 274). Villacañas, por su parte, va un paso más allá y subraya no sólo la similitud del resultado sino también la similitud de las premisas que comparten tanto liberalismo como neorrepblicanismo, señalando que ninguna de las dos tradiciones pone “en cuestión el poder constituido (...). Ambos quieren disciplinarlo de tal manera para que no sea arbitrario” (2002, p. 80). Sáenz insiste en que “el republicanismo de Pettit no es suficientemente diferente del liberalismo como para contar como una alternativa genuina al liberalismo” y enfatiza sus palabras juzgando que “sus diferencias con respecto al liberalismo de John Rawls lo convierten en una versión menos atractiva de liberalismo” (2008, p. 267).

Una crítica adicional a esta última es la de que la libertad negativa y la libertad como no-dominación en nada difieren.

Pettit trata de marcar distancia con la sensibilidad liberal con respecto a la tolerancia o no de la ley del siguiente modo:

Los republicanos no dicen, a la manera modernista, que aunque el derecho coerce a la gente, reduciendo así su libertad, compensa ese daño previniendo un grado mayor de interferencia. Los republicanos sostienen que el derecho propiamente constituido es constitutivo de la libertad, lo que descarta este tipo de retórica sobre compensaciones, esta retórica de un paso atrás para dar dos adelante. (1999, p. 57).

Sin embargo, el resultado de la actitud que unos y otros adoptan frente a la ley es el mismo. De acuerdo con Pettit, el liberal está dispuesto a dar un paso atrás para ganar dos adelante, lo que no es en nada diferente a promover la implantación de una nueva norma —el establecimiento de una interferencia— sin dominación, si con ello ampliamos nuestra libertad: como apunta cuando dice que una ley que hace posible el ejercicio del voto no es coercitiva (Pettit, 2009, p. 39)<sup>214</sup>.

---

<sup>214</sup> Nótese que el ejemplo que pone no supone una interferencia, de acuerdo con sus propias definiciones, por cuanto no está empeorando, sino mejorando —en el sentido de incrementar— las opciones de elección del individuo.

Al fin y al cabo, para poder interferir en la vida de alguien, tal y como ya se ha expuesto, es necesario dominarle de tal modo que se pueda, efectivamente, restringir su abanico de opciones. Los liberales, al promover la libertad como no-interferencia, están atacando no sólo la interferencia en sí – tal y como sostiene Pettit–, sino también la posibilidad de interferencia –que es lo en lo que, finalmente, consiste la dominación–.

Pero como la condición de posibilidad de la interferencia es la dominación, al defender la tradición liberal la promoción de la libertad negativa, está dejando sin efectos, sin contenido, la dominación. De algún modo, la sensibilidad liberal ataca el «acto» en lugar de la «potencia» de interferir. Y, al anular el acto, implícitamente está anulando la potencia. Esto es lo que Pettit no concibe. Por ejemplo, un pájaro puede tener la potencialidad de volar, pero si se le ponen grilletes –es decir, se le sustraer la posibilidad de volar–, de poco le servirán sus alas: el resultado es que se anula el movimiento que disfrutaba en potencia y, aunque no se le hayan arrancado las alas, de hecho, no podrá utilizarlas. Esta situación queda mejor ilustrada con el ejemplo de un avestruz. Como es sabido, el avestruz es el único pájaro que no vuela. Tiene alas –potencialidad– pero no levanta el vuelo por su elevado peso –no hay acto–. La pregunta que se suscita es si puede volar: en términos teóricos, se podría llegar a contestar que sí, pero, a efectos prácticos, no. Es decir, puede volar, pero, de hecho, no lo hace en ningún caso, o, lo que es lo mismo, no puede. Del mismo modo, anulando el acto de interferir se está anulando la potencia de interferir, es decir, la dominación.

Al mismo tiempo, al reconocer Pettit que los liberales defienden la retórica de “dar un paso atrás para dar dos adelante” coincide plenamente con su concepción de la ley salvo en un pequeño matiz. Pettit cree que el republicano aceptará de buen grado la interferencia –aunque no dominante– de la ley para mejorar la situación de partida del interferido, mientras que el liberal refunfuñará por el mismo hecho, pero terminará cediendo a la interferencia porque le permite ganar en otros espacios más libertad de la que pierde en el espacio que queda regulado. Desde esa perspectiva, salvo porque uno masculle y otro sonría, no hay mayores diferencias entre la actitud de uno y de otro frente a las interferencias.

Esa misma similitud entre las dos concepciones de la ley la aprecia Sáenz, que confiesa que

No consigo ver sus implicaciones o su carácter sustantivamente diferencial. Por un lado, como también lo ha observado Meyerson (1999, p. 175), parece que no habrá diferencias de relevancia en la práctica. (2008, p. 279)

Un reflejo claro de esta similitud nos lo brinda el propio Pettit que, en el desarrollo de su libro, ofrece el lenguaje republicano como un buen canal para vehicular quejas y demandas sociales contemporáneas. Ofrece así un argumentario republicano para el ambientalismo, el feminismo, el socialismo y el multiculturalismo. Sin ánimo de entrar a discutir qué aporta o qué deja de aportar el neorrepblicanismo a cada uno de esos ámbitos, lo cierto es que no deja de sorprender que, después de haber afirmado que la concepción republicana de la libertad arroja luz sobre conflictos soterrados de la vida en sociedad que la libertad como no-interferencia no ilumina, los ejemplos que esgrime son ya conocidos por todos en el seno de una sociedad liberal. Esto puede ser síntoma de que, efectivamente, el neorrepblicanismo no aporta nada nuevo, y que su propuesta se queda lejos de las expectativas de revelarnos situaciones de injusticia que antes habían pasado inadvertidas.

### 3.3. La continuación de su propuesta: *On The People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*

De más reciente aparición, *On the people's terms* todavía no ha recibido la misma atención que recibió *Republicanism*. Eso no ha impedido, sin embargo, que algunos investigadores hayan vaticinado que *On the people's terms* “llegará a ser, indudablemente, la nueva biblia del republicanismo cívico contemporáneo” (Lovett, 2013, p. 2). Al margen de estos juicios de valor, lo cierto es que *On the people's terms* “se inscribe como continuación de su importante obra anterior” con la que “trata (...) de reformular su teoría de la libertad” (Pourtois, 2014, p. 764).

El objetivo de Pettit no es otro que el tender puentes entre la teoría política republicana y la teoría democrática, elaborando, en sus páginas, un modelo de democracia que responda a los postulados teóricos defendidos en



su libro *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* y que atribuye a la tradición republicana.

Su estructura externa es similar a este último y consta de dos partes: teoría, desarrollada en los primeros capítulos, y *praxis*, en los finales. Los tres primeros los destina a la formulación –o reformulación, según el caso– teórica de algunos conceptos, y los dos últimos son una exposición de cómo podría ponerse en práctica lo expuesto previamente.

Partiendo de premisas ya conocidas –sobre todo la de la oposición existente entre el esclavo y el libre–, y con la idea en mente de diseñar una organización política que promueva la libertad como no-dominación, Pettit responde a determinadas críticas vertidas a su anterior trabajo sobre la posibilidad de que el Estado mismo se convierta en dominador declarando que este nuevo

libro aduce que, mientras el Estado debe preservar a los ciudadanos de la dominación privada –esto es, la exigencia de justicia social–, también necesita preservarse de practicar alguna forma de dominación pública. (2012, p. 3).

Estos dos tipos de relaciones –una que podríamos llamar “horizontal” y que se establece entre individuos, y otra que podríamos llamar “vertical” y que se establece entre un individuo y el Estado– van a ser los ejes en torno a los que gire la exposición de Pettit.

Tres son las ideas nucleares que vertebran, a modo de premisas, el trabajo: la primera

es que la igual libertad de sus ciudadanos, en particular su libertad como no-dominación (...) es la preocupación principal de un estado o república. La segunda es que, si la república está para asegurar la libertad de sus ciudadanos, entonces debe satisfacer una serie de limitaciones constitucionales asociadas en líneas generales con la constitución mixta. Y la tercera idea es que si los ciudadanos están para mantener a la república en sus márgenes, entonces harán mejor invirtiendo la virtud colectiva e individual vigilando y cuestionando

las políticas e iniciativas públicas: el precio de la libertad, en el viejo adagio republicano, es la eterna vigilancia. (Pettit, 2012, p. 5).

Y sobre estas tres ideas que Pettit asigna como características de la tradición republicana, sobrevuela una cuarta, “la concepción de la libertad como no-dominación”, que es descrita como la idea “más distintiva” (2012, p. 7) de la tradición, según Pettit.

Como en *Republicanismo*, Pettit retrata las posiciones liberales y comunitaristas con los mismos rasgos con los que ya las había descrito. “Podemos definir liberalismo (...) como cualquier enfoque de gobierno que considera la libertad como no-interferencia como [idea] central o suprema” (2012, p. 10), dice. Del enfoque comunitarista señala que, si bien encuentra sus raíces teóricas en las formulaciones de Rousseau y que éste defendió “una versión de la libertad como no-dominación o no-dependencia, dándole un lugar de honor en las preocupaciones del Estado” (2012, p. 12), al rechazar “la constitución mixta en favor de la popular, la soberanía mayoritaria condujo a Rousseau a rechazar también el rol contestatario concedido a los ciudadanos bajo el republicanismo tradicional” (2012, p. 14). Y señala que, de ese modo,

en una extraordinaria inversión de las ideas recibidas, la causa de la libertad como no-dominación, desde la que Rousseau partió, se vincula ahora con una forma nueva, comunitarista, del absolutismo que la doctrina republicana había siempre desafiado. (2012, p. 15).

Estas caracterizaciones le permiten calificar su propuesta como distinta tanto a la liberal como a la comunitarista, señalando que las consecuencias más importantes e inmediatas de la promoción de la libertad como no-dominación por parte de un Estado serían el establecimiento de una justicia social –entendida como no-dominación *inter pares*– y el incremento de la legitimidad política del propio Estado –entendido como no-dominación del individuo por parte del Estado–. De acuerdo con Pettit,

La teoría republicana de la justicia social argüiría que el estado debe establecer igual no-dominación para sus ciudadanos en sus relaciones

de los unos con los otros. La teoría republicana de la legitimidad política argüiría que en la provisión de ésta el estado no debería dominar a sus ciudadanos. (2012, pp. 18-19).

Para reexponer y reelaborar su concepto de libertad como no-dominación, Pettit diseña un ejemplo según el cual un individuo está en situación de escoger entre tres opciones –póngase abrir una de entre tres puertas–, y se pregunta cómo debe una interferencia afectar a ese individuo para que no disfrute de una elección libre. Según Pettit, existen dos posibles respuestas ofrecidas hasta la fecha:

La primera es que el impedimento [*hindrance*] debe afectar solamente a la opción preferida. La segunda es que un impedimento [*hindrance*] a cualquier opción, preferida o no, reducirá la libertad del individuo. (2012, p. 28).

La primera respuesta es la que le atribuye a Hobbes, para quien, según lo interpreta Pettit, un obstáculo que interfiere en la elección de una opción concreta es relevante sólo en el caso de que esa opción sea la preferida por el individuo; en caso contrario –en caso de que las interferencias obstaculicen u obstruyan opciones que el individuo no elegiría en ningún caso–, no existiría reducción de la esfera de libertad de ese individuo.

Pettit critica duramente esta tesis y sostiene que cualquier obstáculo que se interponga entre el individuo y cualquier opción –sea ésta la preferida o no, sea ésta por la que vaya a optar el individuo o no– reduce la libertad del individuo, señalando que el hecho de obstruir la elección de cualquier opción pone en situación de dominación al elector.

A partir de aquí, Pettit establece toda una serie de distinciones entre los impedimentos establecidos *a priori* y los establecidos *a posteriori*, entre los involuntarios y los intencionales y entre los que afectan a factores objetivos y a factores cognitivos de la elección. En cualquier caso, concluye que

El término canónico para el acto por el que un agente o agentes intervienen en la elección de otros, con vistas a restringir dicha elección (...) es “interferencia”. (2012, p. 49).

Ahora bien, entre «interferencia» y «dominación» se establece una relación complicada. Según Pettit “la dominación se define en referencia a la interferencia, pero es diferente de ella” (2012, p. 50), y añade acto seguido que

Alguien, A, estará dominado en una determinada elección por otro agente o agencia, B, en la medida en que B tenga el poder de interferir en la elección que no está en sí misma controlada por A. Cuando digo que B tiene el poder de interferir quiero decir que B tiene la capacidad no viciada y no mermada de interferir o no interferir. Y cuando digo que el poder de interferir no está controlado por A, quiero decir que éste no es ejercido en los términos impuestos por A (...). (2012, p. 50).

Así expuesto, la conclusión no puede ser otra que la de que la condición de posibilidad de la interferencia es la dominación –tal y como reza el título del epígrafe del libro en el que desarrolla estas ideas, “No invasion without domination” (“No hay invasión sin dominación”)–, de modo que no podría existir nunca una interferencia sin una dominación previa<sup>215</sup>.

Sin embargo, Pettit pone en juego un nuevo concepto, el de la sujeción a la voluntad de otro, para describir la dominación, salvando así la existencia, al menos como hipótesis, de la interferencia sin dominación. “La teoría republicana de la libertad como no-dominación”, nos dice,

mantiene que la restricción de elección a través de interferencias activas no es suficiente o incluso necesaria para la sujeción de la

---

<sup>215</sup> Más adelante defenderá la tesis contraria: “No domination without invasion” (“No hay dominación sin invasión”). En la parte introductoria de este capítulo, señala que “la dominación –la exposición al poder de interferencia incontrolada de otro– es necesaria para la invasión: una interferencia en ausencia de poder de dominación no es suficiente” y, al mismo tiempo, “la dominación es suficiente para la invasión: usted puede sufrir invasión sin sufrir en acto interferencia”. (Pettit, 2012, p. 28).

voluntad de otro y que sólo la dominación cumple ese requisito. (2012, p. 50).

Pettit sostiene, pues, “que la interferencia sin dominación no constituye sujeción” (2012, p. 50), al tiempo que reconoce que no existe invasión de la libertad sin dominación.

A efectos prácticos, como lo glosa el título de esta sección, no hay invasión sin dominación: la dominación es necesaria para la reducción invasiva de la libertad. (2012, p. 50).

Pero la pregunta que debe plantearse en este punto es la de cuál es la relación que se establece entre el concepto de «invasión» y el de «interferencia». Recurrimos en este punto a las palabras de Oliver y Maloy, reconociendo de antemano que esta categorización escapa, en su minuciosidad, a nuestro entendimiento. De acuerdo con Matthew Oliver, «invasión» e «interferencia» son impedimentos [*hindrance*] que obstaculizan el ejercicio de la libertad. La diferencia estribaría en que una impone una voluntad y otra no:

¿Cómo se diferencia entonces la invasión de la interferencia? Ambas son impedimentos [*hindrance*] que dependen de otros seres humanos. En otras palabras, cualquier otro impedimento que no provenga de otro ser humano no es ni invasión ni interferencia. Sin embargo, mientras la interferencia se define como el resultado de una acción humana, la invasión se define como la imposición de una voluntad ajena. Por lo tanto, a fin de distinguirlos, debemos buscar, primero, impedimentos [*hindrances*] que resulten de acciones humanas pero que no impongan la voluntad de otro, y, segundo, impedimentos [*hindrances*] que no resulten de acciones humanas pero que sí impongan la voluntad de otro.

El primer tipo de impedimentos a distinguir puede encontrarse en la diferencia entre interferencias controladas y no controladas. Si usted controla la interferencia que usted sufre, entonces, de acuerdo con Pettit, estará siendo interferido, pero no invadido. (2013, p. 672).

Al mismo tiempo, Pettit distingue conceptualmente entre dos tipos de impedimentos [*hindrances*], el que invade [*invasive hindrances*] y el que vicia [*viciating hindrances*] la libertad de elección. Los impedimentos invasivos serían aquellos que “reflejan la voluntad de otro en cuanto a lo que usted debe hacer” (Pettit, 2012, p. 39), mientras que los impedimentos que vician son “constreñimientos externos impersonales sobre las opciones” (Maloy, 2014, p. 229), es decir, que ocurren por causas independientes. Pettit lo ilustra con el caso del coche: uno puede tener dos tipos de trabas que le impidan conducirlo. Por un lado están los impedimentos que vician la libertad de coger el coche o dejarlo: puede suceder que tenga poca gasolina, que el motor falle o que el coche esté estropeado; por otro, están los impedimentos que invaden la libertad de coger el coche: puede existir una ley que restrinja el uso del coche para ir al centro de la ciudad (cf. Pettit, 2012, p. 38), de modo que

Donde los impedimentos que vician afectan a la capacidad que se le presupone para ser capaz de satisfacer su voluntad, los impedimentos que invaden atacan su capacidad de satisfacer su voluntad como tal: están diseñados, como se diría, para frustrar su voluntad. (Pettit, 2012, p. 38).

Sentadas estas bases, Pettit concluye que sólo existe dominación si y sólo si la interferencia sufrida por el individuo está imponiéndole una voluntad ajena a la suya propia. “La interferencia”, dice,

(...) es una forma de restringir activamente su elección y, en consecuencia, una posible forma de someterle a usted a mi voluntad. Esta matización es importante, ya que la noción de interferencia se presupone en la definición de dominación que acabo de dar. (2012, p. 50).

Así pues, siempre según Pettit, uno queda dominado si la voluntad que está obediendo le es ajena y es libre –o, al menos, libre de dominación– si la voluntad que está obediendo es la propia.

Para despejar las dudas que puedan suscitar estas distinciones teóricas, Pettit ilustra estos conceptos con el siguiente ejemplo, recurrente a lo largo de todo el libro:

Suponga que quiere restringir su consumo de alcohol y me entrega la llave de su mueble-bar, haciéndome prometer que solamente se la devolveré veinticuatro horas después de que me la haya pedido de vuelta y nunca como respuesta a una petición de entregársela inmediatamente. Cuando rechace la petición de devolución inmediata, interferiré en su elección, sustrayéndole la opción de tomarse una copa en ese momento. Le negaré la opción de elegir de acuerdo con su voluntad inmediata. Pero, ¿le estaré sujetando a mi voluntad? ¿Le estaré imponiendo mi voluntad, por ejemplo, de un modo que pudiera desencadenar razonablemente en usted algún tipo de resentimiento? Seguramente no.

Negándole la llave actúo bajo sus instrucciones, no bajo mis propios deseos o mis impulsos: no bajo mi propia voluntad o discreción. (2012, p. 57).

De acuerdo con Pettit, el bebedor sería libre por cuanto estaría sometido a su propia voluntad. Efectivamente, sus opciones van a ser interferidas; sin embargo, esas interferencias no entrañarían dominación por cuanto no quedaría sometido a la voluntad del interfiriente. La clave de bóveda de su propuesta es ésta. Y de ella manan todas las propuestas ulteriores. Para Pettit,

la lección del ejemplo es que no puede haber invasión activa de elección a menos que exista dominación. La restricción activa, intencional, de su elección llevada a cabo por otro agente o por una agencia será invasiva sólo en la medida en que refleje una voluntad que usted no controla. (2012, pp. 57-58).

Por lo tanto, el control sobre la voluntad del interfiriente se convierte en el elemento fundamental que legitima la acción del Estado y ésta idea sería la base sobre la que se cimentaría la teoría democrática republicana.

En este punto aprovecha Pettit para responder a una de las críticas más recurrentes que ha recibido *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*: la de que su propuesta ampara el paternalismo. De acuerdo con él,

Cuando estoy siendo paternalista, interfiro en sus elecciones de acuerdo con sus intereses, aunque no necesariamente de acuerdo con sus deseos. Pero los intereses están siempre abiertos a interpretación (...). En la medida en que impongo mi propia interpretación sobre sus intereses, considerando los suyos como inferiores, actúo de forma paternalista. Tal intervención paternalista, en la naturaleza del caso, conlleva interferir de acuerdo con mi propio *arbitrium*, o voluntad, no con el suyo, y sería un ejemplo de dominación. (2012, pp. 58-59).

Así pues, al estar imponiendo el individuo su propia voluntad, no cabe sostener que la propuesta republicana sea paternalista.

La idea del control sobre la acción del interfiriente aparece como fundamental en su planteamiento teórico. Como dice el propio Pettit,

no reduzco su libertad en una elección en la medida en que interfiro activamente sin dominación; esto es, en la medida en que usted *controla* mi interferencia. (2012, p. 59)<sup>216</sup>.

Se deduce de ello que todo poder incontrolado, que no esté sujeto a la vigilancia de quienes sufren las consecuencias de sus actos, es dominador. Y la dominación se ejerce constriñendo arbitrariamente las opciones de elección de los individuos.

Siendo así, la pregunta que se plantea es cómo se asegura la libertad de elección y de decisión de los individuos de la sociedad. Según Pettit, la respuesta pasa por suministrar a los individuos los recursos necesarios para ello y por protegerles de las invasiones de los demás (2012, p. 69), considerando siempre que es contraproducente que el suministro de recursos genere dependencias, ya que

---

<sup>216</sup> Cursivas nuestras.



si usted depende de mí para conseguir los recursos necesarios para elegir una opción, entonces yo tendría un poder incontrolado de interferencia en la elección y le dominaría. (2012, p. 70).

El suministro de recursos necesarios para la libertad de elección es lo que Pettit denomina la justicia social y se refiere al plano horizontal de relaciones sociales, es decir, entre iguales. Según Pettit, “la teoría republicana de la justicia social (...) requiere que la gente disfrute de libertad como no-dominación en sus relaciones con los demás, ya sea de individuo a individuo, de grupo a grupo o de grupo a individuo” (2012, p. 77), de modo que ninguno esté sometido al arbitrio o a la voluntad de otro por cualquier razón o circunstancia.

Con respecto al plano vertical de las relaciones sociales, Pettit desarrolla lo que pretende ser una verdadera teoría de la legitimidad política. Sosteniendo que las posiciones liberales o alineadas con los postulados de la libertad como no-interferencia no pueden ofrecer una argumentación sólida que justifique la legitimidad del Estado, es decir, que explique razonablemente los motivos por los que éste puede imponer un orden social, defiende que la teoría republicana, por el contrario, sí puede hacerlo:

mientras la libertad como no-interferencia no puede soportar ninguna concepción plausible de legitimidad, la teoría republicana sí puede; y lo que requiere la legitimidad, bajo la concepción republicana, es el control popular y compartido del Estado. (2012, p. 149).

Según Pettit, los posicionamientos afines a la libertad como no-interferencia encuentran un obstáculo casi insalvable a la hora de justificar la acción del Estado, ya que consideran que toda ley, incluso las que son creadoras de libertad, restringen, en cierta medida, la propia libertad (cf. Pettit, 2012, p. 149).

Esta dificultad desaparece si se aborda el problema desde la perspectiva republicana. Retomando el ejemplo del bebedor y del guardián de la llave del armario que se la niega cuando aquél pide su restitución inmediata, Pettit defiende que

usted no sufrirá ninguna merma de su libertad en presencia de tal interferencia, pese a que yo le imponga una voluntad que sea hostil a sus deseos actuales, esta imposición está sometida a su control. La interferencia que usted sufre, tal y como se la llama tradicionalmente, es de una forma no-arbitraria; no está expresando mi voluntad y no refleja mi *arbitrium*. (2012, p. 152).

Eclosiona así en toda su magnitud en el texto la centralidad concedida por Pettit a la idea de control, pues, para él,

La idea de interferencia controlada nos provee del elemento central de la teoría republicana de la legitimidad política. Sugiere que si los gobernados por un estado controlan la interferencia practicada por el gobierno –si controlan las leyes impuestas, las políticas perseguidas, los impuestos recaudados–, entonces no pueden sufrir dominación de manos de sus gobernantes y pueden continuar disfrutando de su libertad en relación con el Estado. (2012, p. 153).

La idea de control tiene además una ventaja con respecto a la idea de consentimiento en cuanto a la legitimidad política.

Una de las derivadas posibles de la idea de consentimiento es que, al menos en un plano teórico, existe la posibilidad de que los individuos consientan con un tirano o con un amo, convirtiéndose así ellos a sí mismos en esclavos por su propia voluntad. Llegado el límite, “usted puede haber consentido con un contrato de esclavitud –la *bête noire* del republicanismo tradicional– que lo ate para siempre” (2012, p. 157)<sup>217</sup>. Sin embargo, la idea de control no permite consentir con un amo, sino que le exige estar constantemente vigilando la actuación de la contraparte y, *a fortiori*, exigiéndole el ejercicio de la salvaguarda de su libertad.

Pero la idea de control tiene también sus límites. Bajo la esfera de influencia del control ciudadano no pueden caer determinados asuntos como, por ejemplo, la existencia misma de la comunidad política.

---

<sup>217</sup> En francés en el original

Partiendo de posiciones claramente aristotélicas, Pettit la compara con la existencia de la ley de la gravedad: el hecho de que esté ahí y de que constriña nuestra actividad, no significa que reduzca nuestra libertad. Si un individuo no forma parte de esta comunidad política, formará parte de otra comunidad política, pero nunca podrá quedar fuera de una comunidad, cualquiera que ésta sea:

al tiempo que, bajo la teoría republicana, el estado legítimo requiere ser controlado por sus ciudadanos, el ámbito del control no puede extenderse hasta el punto en que la gente pueda decidir si se vive dentro o fuera de la sociedad política, si se vive en un Estado o en otro, y si se vive bajo una aceptación voluntaria o coercitiva de la ley. No existe estado (...) que tenga la opción de dar o negar a sus ciudadanos el control en tales asuntos, y lo que la legitimidad requiere es que se les conceda el control sólo en la gama de asuntos donde él mismo tiene esa discrecionalidad. (2012, p. 165).

El rasgo fundamental de ese control es que debe ser una capacidad compartida por todos los miembros de la comunidad política, de tal modo que ninguno tenga mayor capacidad de control que los demás.

En el ejercicio de ese control, “el controlador tendrá que ejercer algún tipo de influencia” (2012, p. 170), es decir, tendrá que ser capaz de influir en el comportamiento y en las acciones del sujeto controlado. Según Pettit,

Un agente será considerado como controlando a otro sólo en la medida en que la influencia ejercida conduzca a los resultados exigidos independientemente de la voluntad del agente controlado, o incluso de cualquier otra tercera parte. (2012, pp. 170-171).

Establecida en estos términos la noción de control popular, Pettit la vincula con la teoría y la práctica democrática, y no hace sino desarrollar el viejo *adagio* republicano de que “el precio de la libertad (...) es la eterna vigilancia” (2012, p. 174) a lo largo de los otros dos capítulos del libro.

Pero la idea de control, para Pettit, tiene dos vertientes, cada una de las cuales va a centrar su atención en los siguientes capítulos: una es la influencia, la otra es la imposición de una dirección determinada en los asuntos públicos.

Así, la primera herramienta necesaria para propagar la libertad como no-dominación entre todos los ciudadanos en su relación de individuo-Estado no es otra que la de las elecciones regulares y frecuentes. Como si de mover una gigantesca bola de billar se tratara, la suma de todos los derechos individuales y por todos compartidos de empujar esa bola en una dirección resultan ser la expresión de la influencia de cada uno:

Considere el simple sistema físico de influencia constituido por un grupo de individuos empujando una gigantesca bola de billar (...) en donde existen diferencias en la dirección en la que cada uno quiere empujarla. Dejemos a cada uno empujar en su dirección preferida colocándose cada uno en la posición óptima para ello, de modo que la dirección que tome eventualmente la bola será determinada por el resultado de las diferentes fuerzas que todos ellos conforman. (Pettit, 2012, p. 209).

Ahora bien, el riesgo que entraña este tipo de fuerza es, en teoría política, lo que Tocqueville denominó la tiranía de la mayoría. Para minimizar el riesgo de que este tipo de tiranía se instaure, Pettit considera que la mejor opción es la de “introducir un sistema de impugnación [*contestation*] individualizado que vaya en paralelo con los desafíos que entrañan las elecciones” (Pettit, 2012, p. 213), lo que requiere, por parte de las instituciones, transparencia, *constestability* e imparcialidad (cf. Pettit, 2012, p. 215). A partir de aquí, dos son los medios suplementarios que Pettit ofrece para alcanzar esa influencia: el gobierno mixto, en el sentido en el que lo entendía Montesquieu –es decir, la separación de poderes legislativos, ejecutivos y judiciales– (cf. Pettit, 2012, p. 221) y una ciudadanía contestataria:

Existen dos requisitos suplementarios para hacer la influencia popular adecuadamente incondicionada o robusta. Primero, lo acabamos de ver, debe implantarse una constitución mixta que empuje al gobierno a evitar desencadenar la resistencia popular. Y, segundo, debe haber una

cultura contestataria entre la ciudadanía que disponga a la gente a resistir cualquier abuso del gobierno. (Pettit, 2012, p. 225).

Por fin, en el último capítulo, Pettit explora cómo “un sistema de influencia popular puede empujar al gobierno en una dirección que es aceptable por igual por todos y así constituirse en un sistema de control popular” (Pettit, 2012, p. 239), enlazando así la teoría republicana con la teoría democrática.

### 3.4. Críticas a *On the people's terms*

La reciente aparición de *On the people's terms. A Republican Theory and Model of Democracy* es uno de los motivos que pueden explicar la escasez de artículos críticos sobre esta propuesta, aunque, como ya se ha visto, algunos la catalogan casi de nuevo evangelio republicano (cf. Lovett, 2013).

Sin entrar a valorar si efectivamente este libro se va a convertir o no en un clásico de la teoría política –lo que queda fuera del objeto de esta tesis–, desde nuestro punto de vista, algunos aspectos deben ser criticados.

En primer lugar, y aunque sea un aspecto secundario en el conjunto del libro, parece pertinente criticar la interpretación que Pettit hace de la concepción de la libertad en Hobbes y que le sirve, *a posteriori*, para construir su propia teoría. De acuerdo con Hobbes,

Se entiende por LIBERTAD, según el más propio significado de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que, a

menudo, pueden quitarle a un hombre parte de su poder para hacer lo que quisiera, (...). (L., 14).<sup>218</sup>

Si a ese subjuntivo, que es modo verbal para enunciar la incidentalidad (cf. Hummel, 2001, pp. 158-159) y sirve, entre otras, para transmitir la idea de posibilidad –lo que, en este caso, en inglés, se expresa con el condicional–, le añadimos la definición de hombre libre que ya hemos visto más arriba según la cual

es aquél que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo. (L., 21)<sup>219</sup>,

se puede deducir que, para Hobbes, cualquier obstáculo que constriña potencialmente la libertad de movimientos de un individuo es censurable, obstruya o no finalmente ese movimiento, una interpretación, ésta, que queda reforzada por el uso que vuelve hacer del factor de posibilidad en la definición de hombre libre: “que puede hacer [*he is able to do*]”, dice, no “que hace [*he does*]”. Aunque esta interpretación quedaría reforzada por otra definición que ofrece Hobbes de libertad:

LIBERTAD significa, propiamente, ausencia de oposición; por oposición quiero decir impedimentos externos del movimiento, y puede referirse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas, como a las racionales. Pues cualquier cosa que esté atada o cercada de tal forma que *sólo pueda* moverse dentro de un cierto espacio, espacio

---

<sup>218</sup> p. 110. En el original dice “By LIBERTY, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of externall Impediments; which Impediments, may oft take away part of a mans power to do what hee would, (...)” (L. 21; 2012, p. 198).

<sup>219</sup> p. 173. En el original dice: “A FREE-MAN, is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindred to doe what he has a will to” (L. 21; 2012, p. 324). Cursivas en el original.

que viene determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad de ir más allá. (L., 21)<sup>220</sup>.

Así, cabría suponer que Hobbes o, mejor dicho, un observador que adoptara la perspectiva de la libertad como no-interferencia, rechazaría por igual una ley que le afectara en acto y otra que no le afectara en acto, por cuanto ambas le afectan en potencia. Esta idea puede explicarse mejor con el siguiente ejemplo: en nada afectaría directamente a un habitante de Londres que vive y trabaja en la ciudad una legislación que regulara el número mínimo y máximo de cabezas de ganado por rebaño. Sin embargo, es de suponer que Hobbes –o un defensor de la libertad como no-interferencia– rechazaría esa ley igual que aquella que impidiera a los londinenses pasearse libremente por Westminster –quien dice Westminster, dice Hyde Park o cualquier otro lugar de la ciudad–, una ley que, obviamente, supondría un obstáculo insalvable para la libertad de movimientos de ese habitante de Londres. Al fin y al cabo, él mismo nos dice que

considerando que no hay en el mundo ningún Estado en el que se haya establecido un número de reglas que sea suficiente para regular todas las acciones y palabras de los hombres, pues ello es imposible, *se sigue necesariamente que en todos esos actos que no hayan sido regulados por las leyes, los hombres tendrán libertad* de hacer lo que su propia razón les sugiera para mayor beneficio de sí mismos. (L., 21)<sup>221</sup>.

Pero Pettit no interpreta en este sentido la definición de libertad de Hobbes. Según él, por esta definición debe entenderse que “un obstáculo sustrae libertad en una elección sólo si obstruye una opción que uno tenga la voluntad de elegir” (2012, p. 29), es decir, lo interpreta como acto y no como potencia. Para esa interpretación se apoya, además, en una de las cartas que intercambió el propio Hobbes con el arzobispo John Bramhall en la que debatían “sobre las precondiciones para tener una elección libre entre jugar al tenis o no” (Pettit, 2012, p. 29) y en la que Hobbes sostiene que “no es ningún

---

<sup>220</sup> p. 173. Cursivas nuestras

<sup>221</sup> p. 175

impedimento para él que la puerta [de la pista] esté cerrada hasta que tenga la voluntad de jugar” (*Liberty and necessity*, 25)<sup>222</sup>, una interpretación que ya había sostenido Pettit con anterioridad (Pettit, 2005, p. 137 y ss.). Sin embargo, cabe plantearse hasta qué punto esa frase puede enmendar el conjunto de propuestas de definición ofrecidas anteriormente, máxime cuando el contexto de la frase señala que quien debe decidir jugar o no al tenis no sabe que esa puerta está cerrada, razón por la que Lars Vinx “no es proclive a considerar el pasaje como una prueba decisiva para la interpretación actualista” (2012, p. 150, nota) de Pettit. De acuerdo con Vinx, la lectura que ofrece Pettit del concepto de libertad en Hobbes

implica evidentemente consecuencias absurdas. Conlleva que puedo disfrutar de una completa libertad como no-obstrucción incluso mientras estoy encerrado en una celda sin ventanas en las entrañas de Alcatraz con mis pies atados a gruesas cadenas. De acuerdo con la lectura actualista, estoy sufriendo una restricción de libertad en la medida en que llevo a cabo un intento actual de huir de mi celda. Tan pronto como ceso de golpear el muro con los puños desnudos, reconociendo el hecho evidente de que no voy a ser capaz de derribarlo, soy libre, no importan cuán intensamente deseo salir de mi celda. Soy libre desde que ya no tengo la voluntad (...) para escapar. La interpretación actualista, concluyo, contradice abiertamente la definición oficial de libertad de Hobbes. (2012, p. 150).

En cualquier caso, y como ya se ha dicho, éste es un asunto menor, pues, incluso en el supuesto de que Hobbes no haya sostenido, como defiende Pettit, que la libertad se ve comprometida sólo en el caso de que se obstaculice la opción que un individuo desea elegir, lo cierto es que Pettit parte de esta premisa para desarrollar su teoría. Nos encontraríamos de nuevo ante el recurso de la “puerta de acceso” (cf. Tudoras, 2011, pp. 144-150, *passim*). Aunque, no debe ser tampoco silenciado, enlaza con la misma laxitud interpretativa con la que caracteriza las tradiciones republicana y liberal en *Republicanism*. Y, en este punto en concreto sobre la libertad en Thomas

---

<sup>222</sup> Se utiliza *Liberty and necessity* para referirnos a *The Questions concerning liberty, necessity and chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall and Thomas Hobbes*. El número corresponde al número de carta. La cita ha sido extraída de Hobbes, T. y Bramhall, J., 1999, p. 81.



Hobbes, Pettit coincide plenamente con la de Skinner, para quien, en la obra de Hobbes,

la ausencia que marca la presencia de libertad está dada por la ausencia de aquellos impedimentos que efectivamente «privan» a alguien de su «poder para hacer lo que le plazca». Considerado a la inversa, lo que Hobbes está negando es que el mero hecho de vivir bajo la dependencia de la voluntad de terceros limite de algún modo la libertad del hombre libre. (2010, p. 130).

Sin embargo, un debate interesante sería el de si realmente supone una restricción de la libertad para un individuo la obstaculización o interferencia, por parte de un agente, de una opción que en ningún caso iba a elegir.

Intuitivamente, la posición de Pettit es razonable: el hecho de que alguien impida que un individuo elija una opción –pongamos por caso, que cierre con llave una de las tres puertas de las que hablábamos más arriba–, incluso si es una opción que en ningún caso tomaría ese individuo, supone una merma de su libertad. Pero si este argumento es correcto, debe serlo en todos los casos. No obstante, si a un ciudadano de, por ejemplo, Londres, le cierran con llave una puerta situada en Tokio, nadie diría que está sufriendo una merma de su libertad. Es cierto también que no está viendo tampoco incrementada su libertad, pero la discusión no se ha planteado en términos de adición, sino de sustracción. En un plano hipotético, ese ciudadano de Londres podría ir a Tokio para cruzar esa puerta y comprobar que no puede, que alguien se la ha cerrado y que su voluntad se ve frustrada; sin embargo, el ciudadano de Londres nos dice que, bajo ningún concepto, va a ir a Tokio. En ese caso, la pregunta que se plantea es si realmente se le está restringiendo la libertad o no.

La segunda crítica que se puede señalar se refiere a la confusión terminológica.

Como ya se ha visto, en *Republicanismo*, Pettit sostenía un ideal de libertad como no-dominación en el que las interferencias fueran no-dominadoras, obviando el hecho de que la condición *sine qua non* para interferir en la esfera de libertad de los individuos o de grupos de individuos era *poder* interferir, es decir, tener la capacidad de interferir en sus vidas de

modo que quedaran sujetos –aunque luego pudieran disputar la decisión– a la discreción de otro, o, lo que es lo mismo, que quedaran dominados.

En *On the people's terms*, el análisis de los diferentes obstáculos, impedimentos o trabas que puede sufrir un individuo es mucho más detallado –lo que no significa, necesariamente, que sea clarificador– y, bajo la gran categoría de «hindrances», Pettit distingue entre «interferencia» e «invasión». Como se señaló en su momento, la diferencia entre una y otra reside en la imposición o no de una voluntad ajena sobre quien sufre el impedimento. «Interferencia» no conlleva sufrir la imposición de una voluntad ajena, mientras que «invasión» sí. Así, en el ejemplo del mueble-bar, el no devolver la llave al bebedor cuando la solicita sería una interferencia, pero no una invasión, puesto que no estaría imponiendo la voluntad de quien está interfiriendo.

Sin embargo, esta claridad conceptual queda emborronada por otras definiciones que Pettit ofrece a lo largo de su libro, pues en otro punto señala que

el término canónico para el acto por el que un agente o agentes intervienen en la elección de otros, con vistas a restringir dicha elección (...) es “interferencia”. Se entiende que la interferencia implica la restricción intencional de la elección (...), así que alguien interfiere en una elección sólo si tiene la opción de interferir o de no interferir. (2012, p. 49).

Así, mientras una invasión refleja una imposición, una interferencia refleja una restricción intencional, lo que implica que, necesariamente, existe una voluntad de restricción, una intención de restringir. La interferencia en sí queda así mediada desde el principio por un propósito, por una voluntad, aunque sea la de actuar o la de no actuar. Desde esta perspectiva, se debe concluir que los conceptos de «invasión» y de «interferencia» son sinónimos.

Al mismo tiempo, considerando que Pettit reconoce que una “interferencia (...) es una posible vía para restringir activamente su elección y, en consecuencia, una posible vía de sujetarle a mi voluntad” (2012, p. 50), está aceptando que una interferencia, que se caracterizaba por no imponer una voluntad ajena, puede imponerla. Es decir, que no poseyendo el atributo de

imponer una voluntad ajena, de pronto la interferencia tiene la capacidad de sujetar al interferido a una voluntad que no es la suya.

En cualquier caso, lo cierto es que se deduce que Pettit está aceptando que el acto de interferir está supeditado a la posibilidad de interferir. Si esto es así, Pettit estaría convalidando la crítica que le hicimos a *Republicanismo* en el punto en el que sosteníamos que no se podía construir una escala conceptual con los términos de «dominación» e «interferencia» porque no estaban situados en un mismo plano, ya que la existencia de uno dependía del otro; la interferencia es una especie del género que es la dominación.

Siendo así, sólo cabe concluir que las «interferencias no-dominadoras» son un contrasentido, en la medida en que una interferencia, para poder darse, necesita de una situación de dominación previa: para que suceda —es obvio—, necesita la posibilidad de suceder.

Ahora bien, cabe aducir la particularidad de que una interferencia es aquélla que no impone una voluntad ajena, sino la propia. A este argumento se agarra Pettit para construir su teoría. Sin embargo, él mismo lo desmonta al señalar que una interferencia siempre es llevada a cabo por un agente diferente a quien la sufre y que domina al sujeto interferido.

Aun con todo y con eso, Pettit elude esta contradicción y sostiene que la “interferencia sin dominación no constituye sujeción alguna” (2012, p. 50). Eso sí, antes ha dejado bien sentado que no existe invasión de libertad que no requiera dominación: “No hay invasión sin dominación: la dominación es necesaria para la reducción invasiva de la libertad” (2012, p. 50). No hace falta indicar que ésta es una prueba todavía más clara de que Pettit considera el hecho de interferir como dependiente de la posibilidad de interferir.

A partir de aquí debe ser evidente que no se puede seguir sosteniendo, conceptualmente, la libertad como no-dominación en los términos en los que la sostiene: o bien el término de «interferencia» está mal empleado en la medida en que uno no puede “interferirse a sí mismo”, o en la medida en que, si uno se interfiere a sí mismo, de hecho no se está interfiriendo, del mismo modo que el que tiene una deuda consigo mismo, de hecho no está en deuda con nadie y no puede reclamarle ni al deudor ni al acreedor, o bien el término de «no-dominación» está mal empleado puesto que es un imperativo de la interferencia el dominar previamente. Aunque lo más probable es que seamos

nosotros los que no hayamos entendido en toda su complejidad la exposición de Pettit.

Esta disquisición nos lleva directamente a la tercera crítica y que se refiere, en general, a la no comprensión del concepto de reflexividad y, en particular, a la idea de control que desarrolla en su libro.

Pettit cree haber encontrado la clave de bóveda en la idea de control, y la ilustra con el ejemplo del bebedor. Sin embargo, el mismo problema que ya había manifestado con el concepto de reflexividad en *Republicanismo* al no percatarse de que «dominio» y «autodominio» no son sinónimos –del mismo modo que no lo son «censura» y «autocensura»– se reproduce, aunque en otro sentido, en este nuevo libro.

Pettit insiste una y otra vez en que la interferencia que está sufriendo el bebedor cuando se le niega la llave es una interferencia no-dominadora en la medida en que está imponiéndose la voluntad del bebedor y no del guardián de la llave. Pero, si esto es así –y, a todos los efectos, parece que lo es–, entonces debemos concluir que nos encontramos ante una simple y conocida libertad positiva: el bebedor es libre llevando a cabo su propia decisión de no beber.

En este caso, la decisión recae sobre el sujeto que la tomó, es decir, es reflexiva. Por poner un ejemplo, es como el individuo que decide levantarse a las cinco de la mañana y programa el despertador. Según Pettit, ese individuo estaría sufriendo la interferencia del despertador, pero no una invasión en su libertad porque la voluntad que mueve al despertador es la del individuo. Sin embargo, ese análisis es un poco miope y se centra en los efectos, no en las causas: la causa de que suene el despertador es, aparte de que tenga pila, la programación que el propio individuo que se quiere levantar temprano ha hecho de la alarma. Al final, como dice Dyzenhaus, la libertad republicana que describe Pettit “no es más que la participación en la política democrática, en cuyo caso no se podría distinguir de la libertad positiva rousseauiana” (2013, p. 500).

Para Pettit, que sigue los postulados defendidos por Skinner en “Freedom as the Absence of Arbitrary Power” (2008),

La interferencia arbitraria (...) es la interferencia llevada a cabo de acuerdo con el *arbitrium*, o “voluntad”, de otro. Es precisamente lo que describo como interferencia no controlada: esto es, la interferencia que es ejercida de acuerdo a la voluntad o discreción del interferiente; la interferencia que es incontrolada por la persona que recibe su acción. (2012, p. 58).

Ahora bien, si uno controla la interferencia, es decir, si uno decide cómo y sobre qué asuntos, de qué manera y en qué medida, se le deben aplicar esas interferencias, entonces ya no nos encontramos ante una interferencia, sino ante un ejercicio de libertad positiva, de autodomínio, del mismo modo que un estudiante que decide someterse a unos horarios de estudio regular o decide estudiar la víspera del examen está ejerciendo su propia libertad positiva. Sin embargo, el control sobre las interferencias no es más que la condición necesaria para identificar la libertad positiva, el autodomínio.

Al hilo de esta última cita del libro de Pettit, se debe señalar otra vez la confusión terminológica en la que incurre regularmente. Había quedado ya dicho que la interferencia, a diferencia de la invasión, no imponía al sujeto una voluntad ajena. Sin embargo, Pettit afirma que la interferencia arbitraria —es decir, una clase de interferencia— lo es porque se ejerce de acuerdo con el *arbitrium* de otro, no con el propio. Si el atributo de «interferencia» es que no se nos impone ninguna voluntad que no sea la nuestra y entendemos por «arbitraria» o «no controlada» que la voluntad es ajena, decir «interferencia arbitraria» es una contradicción en los términos: la interferencia, que lo es por reflejar la propia voluntad, nunca puede ser arbitraria si «arbitrario» implica que la voluntad es de otro.

En cualquier caso, el hecho es que Pettit no incorpora en sus análisis el concepto de reflexividad, orillándolo de forma inexplicable, de modo que el conjunto de sus propuestas queda inevitablemente lastrado.

Una última crítica es aquélla que se refiere al contenido de la propuesta de Pettit. Después de explorar las implicaciones teóricas de la idea de control, Pettit reseña una serie de instituciones que ayudarían a que esta idea de control se instalara en el juego político democrático. Sin embargo, cada una de las instituciones que propone —separación de poderes, defensores del pueblo,...—

son instituciones que ya se han implantado en el seno de las democracias que él califica de liberales. Por eso, Dyzenhaus señala que

Los liberales también ensalzan la separación de poderes, incluyendo un poder judicial independiente con, quizás, autoridad sobre la interpretación de una declaración de derechos, el estado de derecho [*rule of law*], y cualquiera de los otros recursos institucionales esbozados tan perspicazmente por Pettit en los capítulos 4 y 5. De hecho, los liberales son responsable de la invención de esas instituciones tal y como las conocemos hoy en día. (2013, p. 508).

De este modo, se le vuelve a reprochar, con razón, que su propuesta no aporte nada verdaderamente nuevo con respecto a lo que ya conocemos.

Por último, hay una crítica que no se puede dejar de señalar y es, de nuevo, el uso sesgado que hace de la tradición republicana para defender sus propias propuestas.

Tal y como se ha venido subrayando desde el principio de este trabajo y tal y como el propio Pettit reconoce (2004b, p. 150), el republicanismo es una tradición de pensamiento político preocupada por el bien común, fin único que justifica la utilización de todos los medios necesarios para alcanzarlo. Entre todos esos medios, como se ha visto, está, cierto es, la democracia y/o el gobierno mixto, pero también la monarquía o la aristocracia. Es decir, el republicanismo es una teoría política que no encaja de forma natural con la democracia, en contra de lo que sostiene Pettit. Y, en ese sentido, tampoco es una tradición de pensamiento que haga de la libertad como no-dominación su idea nuclear, como defiende Pettit con reiteración, por lo que presentar una teoría de la democracia a partir de presupuestos republicanos exige el reconocimiento previo de que dicha conexión no es natural ni sencilla.

Asimismo, es sorprendente que Pettit sostenga al mismo tiempo que el republicanismo tiene por objetivo la libertad como no-dominación y el bien común, máxime cuando la función del filósofo político es, según él, definir bien los conceptos. Intuitivamente, «libertad» y «bien común» no son sinónimos –la lengua, ya se ha dicho, tolera mal la sinonimia perfecta– y, aunque pueda aceptarse que la libertad, en un amplio número de casos, forma parte del bien común, el bien común no se limita a la libertad, tal y como lo

señalan una y otra vez los escritos republicanos clásicos y el propio Pettit reconoce en el caso paradigmático de Maquiavelo.

Sostener firmemente que el republicanismo es una teoría de la libertad puede ser absolutamente aceptable en la medida en que esa afirmación se cimienta en una interpretación de los textos canónicos de la tradición y en la medida en que no existe, *a priori*, un test de fiabilidad de las interpretaciones de un texto. Pero seguir sosteniendo esa postura después de haber defendido que la noción central del republicanismo es el bien común –por mucho que éste sea definido como libertad como no-dominación– es caer, de nuevo, en la más flagrante contradicción.

### 3.5. Conclusión

La propuesta de Philip Pettit ofrecida como alternativa al liberalismo y al comunitarismo en sus libros *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el buen gobierno* (1997) y *On the people's terms. A Republican Theory and Model of Democracy* (2012) adolecen de una serie de defectos formales y materiales que van en detrimento de su teoría. Los más destacados son:

1. una insatisfactoria caracterización de las tradiciones de pensamiento político que enfrenta en sus libros –republicanismo y liberalismo, principalmente–,
2. problemas metodológicos referentes tanto a la definición de conceptos fundamentales –por ejemplo, «arbitrariedad», «interferencia», «invasión»,...– como a la asunción de premisas contradictorias y excluyentes –perspectiva optimista y pesimista de la naturaleza humana–, pasando por la ausencia de comparación de su concepto nuclear con otras acepciones rivales de la libertad –libertad como no-dominación vs. libertad positiva– y
3. la manipulación de las variables en la construcción teórica de la libertad como no-dominación –«libertad como no-interferencia» genera la variable «interferencia»; «libertad como autodomínio»

genera la variable «dominio»: en la elaboración de su propuesta suprime la reflexividad de *auto*-dominio—.

4. La errónea equiparación de los conceptos de «dominación» y de «interferencia» en un mismo plano interpretativo. Según la interpretación ofrecida, la «dominación» es una condición de posibilidad de la «interferencia», de tal modo que, si bien puede existir dominación sin interferencia, no puede existir interferencia sin dominación, lo que reconoce posteriormente en *On the people's terms*, donde la dominación es una condición de posibilidad para la invasión —es decir, interferencia arbitraria— o en otros artículos o capítulos de libro. La dominación es un género y la interferencia una especie de ese género.
5. La incongruente definición de interferencia y de interferencia arbitraria que ofrece Pettit, dando pábulo a que la forma de decidir si una interferencia es arbitraria sea a través del debate político. Sin embargo, al considerar que toda interferencia empeora las condiciones de vida de los interferidos y sugerir que la única heurística posible para determinar la arbitrariedad o no de las interferencias es política, está cayendo en un círculo vicioso: nadie sostendrá que es discrecional la decisión que le reduce su abanico de opciones, con lo que toda interferencia será catalogada como arbitraria. Como no habrá opción para que las interferencias sean aceptadas como discrecionales, la conclusión lógica es que todas serán calificadas de dominadoras, con lo que la implantación del modelo de Pettit conseguiría únicamente lo que exclusivamente trata de evitar: la dominación. Al mismo tiempo, esta crítica se extiende a *On the people's terms*, en donde las interferencias pasan a ser «impedimentos [*hindrances*]» que no imponen una voluntad ajena —que, sin embargo, según el texto, sí pueden ser arbitrarias o no controladas, es decir, que finalmente imponen una voluntad ajena— y que se diferencian de las invasiones en que éstas sí imponen, de hecho, una voluntad ajena. Se genera así una confusión terminológica de la que es casi imposible escapar.
6. La exclusión de determinadas temáticas del debate público habilita la inclusión de elementos tecnocráticos en su modelo, minando la necesidad de la disputabilidad y del debate político. Del mismo



modo, el énfasis puesto en la necesidad de cumplir con determinadas formalidades en la toma de decisiones públicas erosiona y resta importancia al contenido material de las mismas.

7. Es incongruente sostener al mismo tiempo la necesidad de interferir de forma no dominadora en la sociedad y conceder el derecho de resistencia a la interferencia a los miembros de la misma. Una interferencia lo es porque el interferido no puede resistirse a ella; si éste puede resistirse, entonces no hay interferencia, sino mera intromisión. Yendo un paso más allá: si la interferencia es no-dominadora, nadie debería tener razones objetivas para resistirse o disputarla, habida cuenta de que es una interferencia que redundaría en el propio beneficio del individuo, por lo que el derecho de resistencia sería superfluo.
8. En *Republicanismo*, la libertad como no-dominación y la libertad como no-interferencia vienen a ser sinónimas, sin que una arroje ni más ni mejor luz sobre situaciones sociales injustas de lo que ya lo hace la otra. Del mismo modo, en *On the people's terms*, en flagrante contradicción con lo sostenido hasta entonces, la libertad como no-dominación pasa a identificarse definitivamente con la libertad positiva.
9. La falta de atención al concepto de reflexividad lastra todo el conjunto teórico de Pettit. Si en un caso confunde «dominio» con «autodominio», en el otro no recoge la idea de que la acción interferidora recae sobre el propio sujeto.

Así las cosas, se pueden ofrecer dos versiones interpretativas finales sobre el neorrepblicanismo de Pettit: en el mejor de los casos, su propuesta es tan similar a lo ya defendido por el liberalismo llamado “de izquierdas” que no se aprecian las diferencias en los resultados. Tanto es así que Villacañas afirma que

el liberalismo político, tal y como lo conocemos *de facto* en la historia europea, es el resultado directo del republicanismo clásico de Pettit. (2002, pp. 79-80).

Esta similitud con las posiciones liberales, como hemos visto, se repite en la propuesta de *On the people's terms*, aunque enlazando con la concepción positiva de libertad. Prueba de ello es la crítica de Dyzenhaus, que señala que las implicaciones prácticas a las que termina llegando Pettit no son diferentes de las ya puestas en marcha por las democracias liberales, una crítica que comparte Oliver quien, con otras palabras, dice lo mismo: “la posición de Pettit es mucho más parecida a la posición liberal que rechaza.” (Oliver, 2013, p. 679).

En el peor de los casos –en aquél en que no se consideran las incongruencias y se trata de poner en marcha su modelo, esquivando, a pesar de todo, todas las dificultades y contradicciones internas–, su propuesta es inviable por cuanto propugna la implantación de un concepto –la libertad como no-dominación– que significa, a la postre, la supresión del poder como elemento constitutivo de la sociedad, implementando así una comunidad política, como diría Aristóteles, propia de bestias o de dioses.

## **4. CARACTERIZACIÓN DEL NEORREPUBLICANISMO**

El neorrepblicanismo instrumental es un conjunto de propuestas normativas que se ha lanzado en el seno del debate entre liberales y comunitaristas con el fin de ofrecer una alternativa a los planteamientos liberales –hoy hegemónicos– y comunitaristas.

Su caballo de batalla es el de la redefinición de la idea de libertad a través de la recuperación de su viejo significado.

Enfrentándose a una tradición de pensamiento iniciada por Hobbes y legitimada por Bentham y Paley según la cual la libertad es concebida como la mera ausencia de oposición, el neorrepblicanismo instrumental propone recuperar la idea de libertad como lo contrario a la esclavitud. Para los neorrepblicanos,

El antónimo de la libertad republicana es la esclavitud. Libre es quien no es esclavo, quien no está sujeto al poder arbitrario de otro, es decir, quien no es dependiente del capricho y de la voluntad de otro. Por tanto, si la no-libertad se da por la presencia de un poder arbitrario, la libertad consiste en la ausencia de ese poder. (Sau, 2004, p. 51).

Esta concepción conduce a los neorrepblicanos a señalar que dos son los males que comprometen la libertad y su disfrute: por un lado, coinciden con los liberales en señalar la interferencia como una fuente de reducción de libertad –salvo en los supuesto en los que la ley genera libertades–; por otro,

señalan que la dependencia, el que un individuo quede a merced de otro – incluso en el supuesto de que el que se encuentre en situación de dominio no vaya, de hecho, a interferir en el ámbito de acción del dominado–, es otra fuente de pérdida de libertad.

Esta matización a la teoría general de la libertad liberal encuentra su razón de ser en la afirmación de Isaiah Berlin de que se puede ser negativamente libre bajo formas de gobierno autocráticas, por cuanto el único requisito para ser libre es que nadie interfiera en la esfera de acción del individuo. Y la consecuencia de esta matización para el neorrepblicanismo es que son admisibles determinadas interferencias siempre y cuando éstas incrementen la independencia de los ciudadanos.

Sin embargo, ya hemos visto que, desde una perspectiva republicana, una república puede adoptar cualquier forma de gobierno y que, de entre ellas, la democracia es la única que posee el atributo de la libertad. Si esta afirmación es correcta, se colige que el liberalismo, al estar comprometido con la libertad, está necesariamente comprometido con la democracia y con el resto de sus atributos, entre los cuales destaca la necesidad de independencia de los ciudadanos entre sí y su igualdad, una igualdad que encuentra en el discurso liberal una justificación en el derecho natural y que debe ser integrada en su concepción de la libertad.

Esto provoca que el neorrepblicanismo ponga el acento en un asunto – el de la dependencia– sobre el que el liberalismo ya se ha pronunciado, rechazándolo *a priori*. De este modo, el eje fundamental de su propuesta queda absolutamente reducido a un tema evidente sobre el que liberales y neorrepblicanos no están en desacuerdo.

La concepción de la ciudadanía neorrepblicana puede parecer muy diferente a la liberal y, de hecho, lo es. Para los neorrepblicanos, la participación, la disputa, la contestación a las decisiones adoptadas es un pilar fundamental de su propuesta teórica. Sin embargo, a menudo omiten considerar que la consecución de derechos requiere de la participación de los ciudadanos, por lo que el proceso de la positivación de derechos es, en sí, una forma de participación.

Por otra parte, la construcción teórica de la libertad como no-dominación se fundamenta en la tergiversación de la oposición entre

«interferencia» y «autodominio», pasando a formularse como la oposición entre «interferencia» y «dominación». Como ya se señaló, «autodominio» y «dominio» no son sinónimos —como tampoco lo son «censura» y «autocensura», «biografía» y «autobiografía», «crítica» y «autocrítica», «gestión» y «autogestión» o «regulación» y «autorregulación»—, por lo que resulta que Pettit está, como si de un cuadro de Escher se tratara, transgrediendo intencionadamente la lógica —semántica uno, pictórica otro— para, a partir de esa transgresión, construir una propuesta que conserve lógica interna y parezca diferente a otras teorías. Pero aún si se está dispuesto a aceptar la inatención a la reflexividad que supone el prefijo «auto», el problema está en que el neorrepblicanismo tiende a situar en un mismo plano los conceptos de «interferencia» y de «dominación» cuando, como ya se ha visto, la condición de posibilidad de la interferencia es la dominación, de tal modo que la interferencia depende —existe en función— de la dominación.

En este punto, sería conveniente traer a colación el ejemplo que ya se puso de las niñas y los pasteles, aunque esta vez ya no son tres sino cuatro las niñas que van a la pastelería.

Como en las ocasiones anteriores, la niña comunitarista pide su pastel de manzana con canela, el mismo que le preparaba su abuela a su madre cuando ésta era pequeña; la republicana, igual que las veces anteriores, vuelve a pedir el mejor pastel, que, como estamos a finales de la primavera, no es otro que el de cereza; por su parte, la niña liberal vuelve a pedir su pastel de chocolate. Cuando llega el turno de la niña neorrepblicana, sin embargo, se da la siguiente conversación: antes de pedir su pastel de chocolate, la niña pregunta al dependiente si el chocolate que han usado en la elaboración del pastel ha sido producido con mano de obra esclava. La niña liberal, antes de que el dependiente conteste, interviene para decirle a la niña neorrepblicana que es evidente que, incluso en el supuesto de que la pastelera hubiera querido comprar chocolate producido por esclavos, la esclavitud ya se ha abolido hace tiempo porque todos somos iguales y tenemos los mismos derechos. En ese momento, el dependiente dice que, efectivamente, así es, que, aunque él lo prefiriera porque sería más barato, de hecho no tiene la opción de comprar chocolate producido por esclavos. La niña neorrepblicana, todavía no del todo convencida, hace una mueca y, al final, después de soltar algún refunfuño para expresar sus dudas, termina por pedir también un pastel de chocolate.

Así expuesto, en conclusión, desde una perspectiva teleológica, tanto los liberales como los neorrepblicanos se afanan por proteger el bien de la libertad –por mucho que unos y otros la denominen de forma distinta–, por lo que la propuesta neorrepblicana tiende a confundirse con la liberal.

Además, la definición neorrepblicana de libertad no se distingue sustancialmente en nada de la liberal, pues, aunque a primera vista sí parezcan diferentes, lo cierto es que los neorrepblicanos enfatizan la importancia de lo que ya se da por descontado entre los liberales.

Todo esto hace que el neorrepblicanismo no consiga construir un discurso diferente al liberal más que en un aspecto superficial, por lo que no puede afirmarse que proponga una alternativa al liberalismo, fracasando así en su propósito principal.

## **IV. CONCLUSIONES**

## 1. CONCLUSIÓN

A lo largo de la esta investigación, se ha analizado críticamente la propuesta neorrepblicana instrumental, haciendo especial hincapié no sólo en la comparación de ésta con la propuesta liberal, aspecto bastante trabajado ya por otros investigadores, sino en la comparación de ésta con el *corpus* de la tradición republicana, así como en la lógica interna de las propuestas de los autores neorrepblicanos. Por eso, en primer lugar, se ha estudiado en profundidad la tradición de pensamiento republicana, de la que los propios autores neorrepblicanos instrumentales dicen ser deudores y, en segundo lugar, se ha desgranado la propuesta neorrepblicana.

Este desarrollo responde a las preguntas de investigación formuladas al principio de este trabajo, preguntas que pueden ser resumidas en dos grandes bloques.

Por un lado, nos interrogábamos sobre el republicanismo. Se pretendía averiguar si, efectivamente, existía como tradición de pensamiento político o si, como señalan muchos de sus críticos, su extensión temporal y su diseminación geográfica —que abarcan desde la Grecia clásica hasta la Francia revolucionaria— hace imposible que se pueda hablar con propiedad de una tradición de pensamiento político más o menos homogénea.

Por otro lado, nos preguntábamos si las propuestas neorrepblicanas y, en particular, las del neorrepblicanismo instrumental, se diferenciaban, por una parte, de las de la tradición republicana y, por otra, de las de la tradición liberal de corte rawlsiano.



El objetivo principal era averiguar, a través de un análisis crítico, si el neorrepblicanismo instrumental era realmente una alternativa a la teoría liberal que domina hoy el panorama normativo de la filosofía política. Asimismo, se quería investigar cuál era la relación que existía entre el republicanismo y el neorrepblicanismo instrumental.

La conclusión general es que, de acuerdo con la interpretación ofrecida a lo largo de estas páginas, desde una perspectiva de análisis teleológica, el neorrepblicanismo instrumental no se diferencia en sus posicionamientos del liberalismo, en particular, del liberalismo de corte rawlsiano, pues uno y otro defienden las mismas posiciones. Por otra parte, el neorrepblicanismo instrumental, desde ese mismo enfoque teleológico, no es fiel a la tradición republicana, por cuanto privilegia un valor normativo diferente al que defiende el republicanismo.

En lo que sigue, se exponen resumidamente las conclusiones de esta investigación. Pero, para una mejor exposición, es necesario recordar la definición que se dio al principio de lo que entendemos que es una tradición de pensamiento político. Por tal entendemos un *corpus* más o menos homogéneo de doctrinas políticas. La homogeneidad le viene dada por la búsqueda de un mismo fin –por la promoción de un valor normativo principal, en virtud del cual se instrumentalizan tanto los demás valores como las medidas a tomar para la promoción de ese valor principal–. Como es lógico, el *corpus* puede estar compuesto de diferentes obras de uno o de varios autores. Al mismo tiempo, subyace en esta definición un enfoque analítico teleológico. La gran desventaja de una definición como ésta es que, *a priori*, no permite distinguir corrientes dentro de las propias tradiciones; por el contrario, nos permite tener un panorama más amplio sobre el objeto de estudio utilizando, de paso, la misma perspectiva que utilizan neorrepblicanos instrumentales como Philip Pettit.

Así, la primera conclusión de esta investigación es:

I. El republicanismo *es* una tradición de pensamiento político.

A pesar de la distancia física y cronológica que separa a los autores principales de esta tradición, hay una idea nuclear que la vertebra. Esa idea nuclear o fin al que tienden todas las propuestas ofrecidas por los diferentes autores que se adscriben al republicanismo es la del bien común.

Desde esta perspectiva teleológica, el único valor normativo que tratan de proteger los autores republicanos es el bien común, para lo cual proponen una serie de medios cuya adecuación al fin perseguido depende siempre del contexto y de las circunstancias.

Esa misma dependencia de las circunstancias es la que hace imposible una definición de la idea de bien común, pues, aun siendo su promoción el objetivo general que se persigue, ésta no puede lograrse sin considerar las particularidades de cada caso. De este modo, una misma propuesta puede ser aceptada o rechazada, considerada como adecuada o inadecuada. Pero, para determinarlo, es necesario analizar las circunstancias en las que esa propuesta se plantea, unas circunstancias que se convierten, a la postre, en definidoras del bien común.

A menudo, los autores republicanos sostienen puntos de vista que pueden parecer contradictorios. Así, por ejemplo, cada uno de ellos defiende en sus obras la monarquía, la aristocracia, la democracia y el gobierno mixto como las mejores formas de gobierno. Ahora bien, esa defensa se emprende siempre a tenor de unas circunstancias determinantes. No es, pues, que muden de criterio o que, simplemente, se contradigan. Al contrario, la aparente contradicción se resuelve si atendemos al fin del bien común que cada uno persigue y si consideramos la forma de gobierno como un medio más a disposición de la consecución de ese fin. En congruencia con este planteamiento, y analizado desde otro ángulo, los autores republicanos nunca consideran que la república esté asociada a una forma de gobierno particular, sino a los efectos beneficiosos que el gobierno, independientemente de la forma que adopte, pueda producir velando por el bien común.

El bien común es, pues, el eje vertebrador de la tradición de pensamiento republicana, un mínimo común denominador que, junto al eclecticismo recurrente frente a la mejor forma de gobierno, caracteriza la obra de los autores republicanos más relevantes.

En esta línea de disociación entre medios y fines, entre formas de gobierno y efectos positivos de la acción gubernamental, coinciden todos los autores republicanos. Aristóteles considera que *politeia* son todos los regímenes que velan por el bien común y no por el interés particular, una clasificación que Cicerón repetirá y que nos ha llegado, en mayor medida, por tradición indirecta. Maquiavelo tampoco es firme defensor de una sola forma de gobierno y Rousseau es quien mejor expresa esta idea cuando afirma que bajo una república pueden darse gobiernos monárquicos, aristocráticos o democráticos.

De este eclecticismo surge una concepción de la ciudadanía poco definida: si bien la atención que prestan muchos autores republicanos a la importancia de la participación podría indicar que defienden una concepción de la ciudadanía muy activa y participativa, lo cierto es que siempre emprenden esta defensa cuando abordan el estudio de las formas democráticas de gobierno. Esto quiere decir que, mientras se elija una democracia como forma de gobierno, será necesario tener una ciudadanía participativa o, al menos, en disposición de participar. Pero, como las circunstancias no siempre aconsejan la adopción de una forma de gobierno democrática, no se puede afirmar que sean valores nucleares del republicanismo ni la participación ciudadana ni la libertad individual, por cuanto la libertad individual es un atributo, de acuerdo con Cicerón, de los regímenes democráticos.

A la protección y promoción del bien común es, pues, a lo que enfocan todas sus propuestas los autores republicanos, unas propuestas que son descritas como medios suficientes para alcanzar ese bien común –aunque nunca como medios exclusivos y excluyentes–. La elección de unos u otros, como ya se ha dicho, dependerá siempre de lo contingente.

Así pues, de acuerdo con la que entendemos que es una tradición de pensamiento político, debemos concluir que el republicanismo lo es y que lo es, además, por la homogeneidad que le confiere la búsqueda del bien común. Esto nos conduce a una segunda conclusión:

## II. El valor normativo principal del republicanismo es el bien común.

La centralidad de este valor es, además, la que va a distinguir el republicanismo de otras tradiciones de pensamiento político tales como el liberalismo.

En línea con lo que sostiene Pettit, el liberalismo es una teoría o una tradición de pensamiento político que se preocupa fundamentalmente por la promoción de la libertad negativa. Esta preocupación fundamental sitúa, en la concepción liberal, la libertad como el valor normativo articulador de la sociedad, a cuya difusión, desde la neutralidad en la elección de fines por parte del Estado, debe enfocarse toda medida adoptada o a adoptar. Tanto es así que, de acuerdo con los teóricos liberales, la única razón legítima para restringir la libertad es la defensa de la propia libertad y que se ha dado en llamar la retórica del paso atrás para dar dos adelante.

Este discurso es muy diferente del discurso republicano, pues, con respecto a la libertad, el republicanismo, como hemos visto, no sólo defiende que la libertad pueda ser restringida en función de las circunstancias, sino, si llega el caso, completamente suprimida. Y no en razón de la libertad misma – lo que le acercaría a la tradición liberal –, sino en razón del bien común, un bien común que puede –e, incluso, suele– incorporar la libertad en su definición, pero que no necesariamente se asocia con ella, sea ésta entendida de forma negativa, positiva o, incluso, como no-dominación.

Ya se ha discutido, en el lugar correspondiente, si el liberalismo no es, a su modo, también defensor del bien común. La diferencia con respecto al republicanismo es que la teoría liberal siempre incorpora la libertad en lo que puede considerarse su propia definición de bien común, mientras que el republicanismo no. Y si bien el liberalismo puede admitir que existan circunstancias excepcionales o extraordinarias en las que la libertad pueda quedar relegada a un segundo plano en favor de otro valor como la seguridad – lo que le acercaría a la tradición republicana –, el republicanismo admite esta posibilidad en circunstancias ordinarias, es decir, en circunstancias en las que no está en peligro ni la integridad de la comunidad política ni otras.

Ahora bien, dentro del conjunto de la tradición republicana, suelen distinguirse al menos dos corrientes predominantes, una distinción que debemos, en gran medida, a las interpretaciones neorreplicanas sobre la tradición. La primera, de ascendencia griega, defiende como idea nuclear del

republicanismo la participación y la *vita activa*; la segunda, de ascendencia romana, defiende como idea nuclear de la tradición la libertad entendida en oposición a la esclavitud.

De esas dos interpretaciones sobre el republicanismo se nutren el neorrepublicanismo fuerte o neo-ateniense y el neorrepublicanismo instrumental o neorromano.

Estas interpretaciones, sin embargo, entran en conflicto con la ofrecida en este trabajo, por cuanto ambas sitúan en el centro del mensaje republicano un valor normativo diferente al bien común: *vita activa*, por un lado; libertad, por otro. Ahora bien, desde la perspectiva teleológica adoptada, es difícil comprender cómo se concilia cada uno de estos valores tanto en el conjunto del *corpus* republicano –sobre todo en los múltiples pasajes en los que la tradición directamente renuncia a estos valores en particular para privilegiar, a veces, justamente valores contrarios– como en las circunstancias en las que, por una razón u otra, cada uno de estos valores centrales que cada corriente interpretativa atribuye a la tradición entran en conflicto con otros posibles valores que, en ocasiones, el republicanismo defiende.

Por esta razón, la conclusión de que el republicanismo es una tradición de pensamiento político vertebrada en torno a la idea de bien común nos conduce a una segunda conclusión derivada de la anterior y que está relacionada con la entidad del republicanismo conforme a las interpretaciones que neo-atenienses y neo-romanos han hecho de la tradición. Esta conclusión es:

- III. Las lecturas neorrepúblicas de la tradición son parciales; sólo hacen hincapié en una parte de la tradición para justificar sus propias propuestas normativas.

El neorrepublicanismo fuerte o neoateniense se caracteriza por la defensa de la participación y de la *vita activa*. Redefine así el concepto de ciudadano y lo aleja de las posiciones liberales que lo consideran como portador de derechos.

Esta tradición se inspira en gran medida en los textos de Aristóteles. Sin embargo, sólo considera, como no podría ser de otra manera, aquella parte de los mismos en los que, por unos motivos o por otros, se defiende la participación y la *vita activa*. Omite en sus análisis todas aquellas otras partes –no menores en el conjunto de la obra filosófico-política de Aristóteles, tal y como hemos visto en el capítulo correspondiente– en las que se aboga por formas de gobierno no participativas, una defensa que Aristóteles emprende siempre y cuando sea en beneficio del bien común.

Esto no significa que Aristóteles defienda que deba privilegiarse un sistema político que proteja un concepto de ciudadanía participativa por encima de cualquier otra forma de gobierno que sería sólo admisible en circunstancias especiales; bien al contrario, Aristóteles defiende la implantación de un sistema de organización política participativa cuando las circunstancias lo aconsejen. Pero no duda ni en renunciar a la forma de gobierno democrática a la menor ocasión ni en dejar de defender formas aristocráticas o monárquicas si cualquiera de ellas defiende mejor el bien común. No hay, pues, preferencia por ninguna forma de gobierno en particular, sino simplemente por los efectos beneficiosos del buen gobierno. Así, cabe concluir que el neorrepblicanismo fuerte o neo-ateniense hace una lectura parcial de la tradición republicana.

Por su parte, el neorrepblicanismo instrumental, cuya fuente de inspiración se remonta a los textos de la Antigua Roma, sostiene que el eje vertebrador de la tradición es una forma particular de interpretar la idea de libertad. Sin embargo, del mismo modo que el neorrepblicanismo fuerte es parcial en su lectura de la tradición, el neorrepblicanismo instrumental lo es por cuanto no incorpora en su análisis el hecho de que los autores republicanos defiendan en sus textos formas de gobierno contrarias a la libertad.

En este sentido, hay que recordar que la libertad, para Cicerón, era un atributo del gobierno democrático, pero no de gobiernos de aristocráticos o monárquicos. No por ello, sin embargo, deja de defender, que la monarquía o la aristocracia sean repúblicas en tanto protegen y promueven el bien común.

Pero en el caso del neorrepblicanismo instrumental existe un agravante en este punto, ya que los autores más destacados de esta corriente neorrepblicana reconocen abiertamente el hecho de que el republicanismo

clásico no siempre se ha vinculado de forma incontestable con sistemas de gobierno democráticos. Así, tanto Philip Pettit como Quentin Skinner señalan el hecho de que, por ejemplo, el ya citado Cicerón o el propio Maquiavelo, entre otros, abogan por formas de gobierno diferentes a la democrática, una defensa que estos autores clásicos emprenden en función de las circunstancias particulares de cada caso.

En el caso de Skinner, sabemos que aconseja que, de acuerdo con el uso que hace Maquiavelo del término «república», lo interpretemos como todo régimen que vele por el bien común. Por su parte, Pettit afirma que, de acuerdo con Maquiavelo, los buenos efectos del republicanismo también pueden disfrutarse bajo formas de gobierno principescas.

Aceptando que, desde el punto de vista de la tradición republicana, la libertad es el atributo de la democracia, el reconocimiento anterior debería tener, en los análisis de Pettit y de Skinner, al menos, dos implicaciones –ninguna de las cuales, sin embargo, ha tenido el reflejo que le corresponde en sus trabajos–:

- el reconocimiento de que la tradición republicana no está tan comprometida con el fomento de la libertad como ellos mismos defienden y sobre el que se apoyan para desarrollar sus propias propuestas normativas y
- una corrección de las interpretaciones que ofrecen tanto Skinner como Pettit de la tradición republicana.

Teniendo presente lo anterior, cabe afirmar del neorrepblicanismo instrumental lo mismo que se ha dicho del neorrepblicanismo fuerte hace una lectura parcial de la tradición republicana.

Por último, hay que señalar una consecuencia ventajosa de la interpretación que se ha ofrecido de la tradición republicana. El enfoque teleológico permite establecer un criterio a partir del cual poder elaborar nóminas de autores adscritos a las diferentes tradiciones de pensamiento

político, reduciendo, en la medida de lo posible, la variabilidad de las ofrecidas hasta ahora por los intérpretes neorepublicanos.

Como consecuencia de todo lo anterior, también hay que concluir que:

IV. El neorepublicanismo instrumental no es una propuesta normativa fiel a los postulados republicanos.

Cabría la posibilidad de sostener que sí lo son a aquella parte del *corpus* republicano centrada en la forma de gobierno democrática, pero no sería predicable del conjunto del *corpus* republicano.

Esto se debe a que el valor normativo fundamental, el principio rector que defiende el republicanismo, es el bien común, mientras que el valor normativo fundamental que defiende el neorepublicanismo instrumental es – con las sutiles diferencias que existen entre Pettit y Skinner en este punto– la libertad concebida como lo opuesto a la esclavitud.

A partir de ahí, al asumir como idea nuclear un atributo de una forma de gobierno específica, el neorepublicanismo se vincula a esa forma de gobierno, y no a otras en las que ese atributo no puede estar presente. En este punto, como hemos visto, coincide con el liberalismo, por cuanto el rechazo a la esclavitud y su vinculación con la forma de gobierno democrática están insertos en sus premisas.

Al mismo tiempo, el neorepublicanismo defiende una concepción determinada de la idea de ciudadanía que no se corresponde con el eclecticismo de la tradición republicana. Y es que el republicanismo, que prescribe medidas en función de unas circunstancias siempre cambiantes, no puede definir de una forma definitiva un concepto de ciudadano más allá de un individuo entregado a la idea de bien común, que no considera sus intereses personales, y que debe ser capaz tanto de implicarse en la gestión de lo público como de abstenerse de participar, y no siempre en circunstancias extraordinarias. Sin embargo, la caracterización del concepto de ciudadano del neorepublicanismo –al menos el de Skinner– no contempla esa abstención más que como una corrupción. Así pues, si bien la participación es el rasgo principal de la ciudadanía en la propuesta neorepublicana, la participación y



la abstención de participar conforman la concepción republicana del ciudadano.

De lo dicho más arriba al respecto de la centralidad concedida por el neorrepblicanismo instrumental a la idea de libertad como lo opuesto a la esclavitud y al respecto de que el liberalismo tiene incluido en sus premisas ese rechazo nos conduce a otra conclusión:

- V. La centralidad concedida a la idea de libertad como valor normativo nuclear por el neorrepblicanismo instrumental impide que se aprecie alguna diferencia, en este punto, con la tradición liberal.

La pretensión del neorrepblicanismo instrumental es la de haber ampliado el significado de la palabra «libertad» frente a la idea de libertad negativa propiamente liberal, sosteniendo que las causas por las que se pierde la libertad no son solamente las interferencias, sino, también, las dependencias. Ésta es, a la postre, la que es considerada la mayor aportación del neorrepblicanismo a la teoría política contemporánea.

Sin embargo, como ya se ha visto, el significado que la tradición liberal atribuye a la idea de libertad es el mismo que el que defiende el neorrepblicanismo instrumental, si bien es verdad que el rechazo a la dependencia y a la esclavitud como fuentes de pérdida de la libertad no sea tan explícito.

Esto se debe a que en la definición de la libertad negativa no están expresadas todas las premisas de las que parte. Pero, si las tomamos en consideración, descubrimos que el rechazo a las situaciones de dominación y/o de dependencia está inscrito en las premisas de la propia filosofía liberal, por lo que, al final, ambos conceptos de libertad convergen.

Al establecer el neorrepblicanismo instrumental esa concepción de la libertad como valor normativo superior, está afirmando lo mismo que ya afirmaba la tradición liberal.

En relación con el concepto de ciudadanía, cabe decir más o menos lo mismo. Es cierto que, *prima facie*, el neorrepblicanismo instrumental y la

tradición liberal se diferencian claramente en cuanto a sus respectivas concepciones de lo que es el ciudadano. Mientras la primera insta a la participación, la segunda se mantiene neutra y no promociona este valor más que otros, amparándose en que la mejor manera de proteger a los individuos es la positivación de derechos.

Sin embargo, el proceso de positivación requiere de la participación de los ciudadanos, aunque sea de una pequeña fracción del conjunto. Y, como en el ejemplo de las alarmas, nadie puede decir que su instalación y mantenimiento no signifique una forma de participación, pues el hecho de haber descubierto el sistema de alarmas, de haberlo instalado y de mantenerlo exige, aunque en una medida distinta, la implicación y la participación de la ciudadanía. En consecuencia:

- VI. Los conceptos de ciudadanía del neorrepblicanismo instrumental y de la tradición liberal no se diferencian en la medida en que lo sugieren los autores neorrepblicanos.

Todas estas omisiones a determinadas premisas o a determinados procesos hacen que la descripción del liberalismo desde una perspectiva neorrepblicana resalte las diferencias que mantienen en apariencia. Sin embargo, un análisis detallado muestra que esas diferencias no son tales.

La valoración final que cabe hacer del neorrepblicanismo instrumental, considerado como una teoría política completa, distinta e independiente de las demás, es que, bajo una apariencia diferente e incluso más atractiva, no defiende posiciones diferentes a las del liberalismo de corte rawlsiano.

El análisis histórico neorrepblicano de las tradiciones de las que bebe y a las que se enfrenta es a menudo cuestionable. De este análisis parcial, y a veces estrecho, extrae una serie de conclusiones que le permiten adquirir sólo una aparente distancia con teorías políticas rivales como la liberal. Por eso, se debe afirmar que la diferenciación entre el neorrepblicanismo instrumental y el liberalismo es inconsistente ya que se basa sólo en lo anecdótico y no en lo fundamental.

Con respecto a la propuesta de Quentin Skinner, en particular, cabe señalar una serie de conclusiones específicas que, resumidamente, son:

1. Su reconstrucción de la libertad republicana cae en los defectos de la mitología de las doctrinas y de la mitología de la coherencia que él mismo había reprochado a otros historiadores de las ideas.
2. De acuerdo con la interpretación ofrecida de la tradición republicana, es un error afirmar, tal y como Quentin Skinner hace, que el bien común implica la libertad y que la libertad implica el bien común. Esa coimplicación no existe en la tradición que, si bien acepta que la libertad –en tanto que atributo del gobierno de los muchos en pro del bien común– implica el bien común, el disfrute del bien común no viene causado exclusivamente por la presencia de esa libertad.
3. Skinner nunca concede a la positivación de derechos y al establecimiento de mecanismos de control del cumplimiento de esos derechos la categoría de participación y de servicio público cuando, en rigor, todo proceso de positivación y de posterior mantenimiento exige de la participación y de la implicación de los ciudadanos en la esfera pública.

Por su parte, con respecto a la propuesta normativa de Philip Pettit, cabe señalar, sucintamente, estas conclusiones:

1. La construcción teórica de la libertad como no-dominación –que es la construcción más sólida del neorrepblicanismo instrumental en su conjunto– se fundamenta en un quebranto lógico.

La libertad como no-dominación se cimenta en que «interferencia» y «dominación» no son antónimos. «Interferencia» es la variable que mana de la libertad como no-interferencia; «dominación» es la variable que mana de la libertad como autodominio. Sin embargo, «dominio» y «autodominio» no son sinónimos, como tampoco lo son «censura» y «autocensura» o «inculpación» y «autoinculpación». En esta confusión sobre la reflexividad de las acciones basa Pettit toda su teoría.

Esto no quiere decir que el *corpus* teórico neorrepblicano no pueda tener lógica interna; significa, sin más, que la línea de continuidad lógica está rota.

2. Aunque «dominio» y «autodominio» fueran sinónimos, la construcción de su tipología fracasa porque «dominación» es un género con respecto a la especie «interferencia». Así, si bien existe la dominación sin interferencia –como existen los mamíferos sin los seres humanos–, no puede nunca darse una interferencia sin dominación –como no puede haber seres humanos que no sean mamíferos–.
3. El ulterior desarrollo de su teoría está plagado de contradicciones de las que es difícil sacar algo en claro. Así, por ejemplo, una interferencia siempre supone un empeoramiento objetivo de las condiciones de vida del interferido y el buen derecho es una interferencia que mejora la vida de quienes son interferidos por él. Pero, si una interferencia es siempre peyorativa, entonces no puede existir interferencia meliorativa y, por lo tanto, el buen derecho no puede ser una interferencia –ya sea con dominación, ya sea sin dominación–.
4. Por último, la desatención al concepto de reflexividad lastra también la reformulación de la libertad como no-dominación que Pettit ofrece en *On the people's terms*, de tal suerte que, al final, ésta no es más que libertad positiva, pues consiste en obedecer la propia voluntad, aunque sea a través de un instrumento en el que se delega la ejecución de esa voluntad propia.

Aun soslayando todos estos reparos, el neorrepblicanismo instrumental sólo se diferencia del liberalismo en su insistencia en señalar la dependencia como otra fuente de pérdida de libertad, además de la interferencia. Sin embargo, el liberalismo no sólo no se opone a esta idea, sino que, además, como ya hemos dicho, la tiene inscrita en sus premisas, por lo que el resultado de ambas teorías es el mismo.

Todo esto provoca que el neorrepblicanismo instrumental fracase en la construcción de una alternativa al discurso liberal, diferenciándose solamente en cuestiones superficiales que quedan muy alejadas del que era su propósito principal: erigirse como una teoría política capaz de disputarle al liberalismo su hegemonía.

## BIBLIOGRAFÍA

1988. *Digesta. Volumen Primum. Institutiones*. Berlin: Weidmann.
- Altini, C., 2002. "Libertad republicana y filosofía política moderna". *Res publica*, Volumen 9-10, pp. 171-187.
- Álvarez Yagüez, J., 2012. *Política y República. Aristóteles y Maquiavelo*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Anaya Revuelta, I., 1999. *La definición enciclopédica. Estudio del léxico ictionómico*. Madrid: CSIC.
- Arce, J., 2010. "Roma". En: F. Vallespín, ed. *Historia de la teoría política (6 volúmenes)*. Madrid: Alianza, pp. 175-226.
- Arendt, H., 2005. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles, 1981. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. Trad.: Marías, J. & Araujo, M.
- Aristóteles, 1988. *Ética nicomaquea. Ética eudemia*. Madrid: Gredos. Trad.: Pallí Bonet, J.
- Aristóteles, 1989. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. Trad.: Marías, J. & Araujo, M.
- Aristóteles, 2007a. *Ética Nicomaquea*. Madrid: Ediciones Clásicas. Trad.: Medina González, A.
- Aristóteles, 2007b. *Política*. Madrid: Alianza. Trad.: García Gual, C. & Pérez Jiménez, A.

- Aristóteles, 2008. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza. Trad.: Calvo Martínez, J. L.
- Audier, S., 2004. *Les théories de la république*. Paris: La Découverte.
- Baccelli, L., 2003. *Critica del repubblicanesimo*. Roma: Laterza.
- Badillo O'Farrell, P., 2007. "Libertad y libertades en Quentin Skinner". En: E. Bocardo Crespo, ed. *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*. Madrid: Tecnos, pp. 275-303.
- Balash Recort, M., 1981. "Notas". En: Polibio. *Historias (3 volúmenes)*. Madrid: Gredos.
- Barnes, J., 1999. *Aristóteles*. Madrid: Cátedra.
- Baylin, B., 2012. *Los orígenes ideológicos de la Revolución norteamericana*. Madrid: Tecnos.
- Béjar, H., 2000. *El corazón de la república: avatares de la virtud política*. Barcelona: Paidós.
- Bellamy, R., 2002. "Being Liberal with Republicanism's Radical Heritage". *Res Publica*, Volumen 8, pp. 269-274.
- Bentham, J., 1843. "Anarchical Fallacies". En: *The Works of Jeremy Bentham, vol. II*. Edimburgo: W. Tait.
- Berlin, I., 1984. "John Stuart Mill y los fines de la vida". En: John Stuart Mill. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza, pp. 7-49.
- Berlin, I., 2002. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Berti, E., 2012. *Aristóteles*. Madrid: Gredos.
- Besson, S. & Martí, J. L., 2009. "Law and Republicanism: Mapping the Issues". En: S. Besson & J. L. Martí, edits. *Legal Republicanism. National and International Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 3.-36.
- Bobbio, N., 1989. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N., 1993. *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Bobbio, N., 2003. *Teoría genral de la política*. Madrid: Trotta.
- Bobbio, N. & Viroli, M., 2002. *Diálogo en torno a la república*. Barcelona: Tusquets.

- Bocardo, E., 2007. "Intención, convención y contexto". En: E. Bocardo, ed. *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*. Madrid: Tecnos, pp. 305-366.
- Bocardo, E. & Skinner, Q., 2007. "La historia de mi historia: una entrevista con Quentin Skinner". En: E. Bocardo, ed. *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*. Madrid: Tecnos, pp. 45-60.
- Bodino, J., 1986. *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos.
- Boesche, R., 1998. "Thinking about Freedom". *Political Theory*, Volumen 26, pp. 855-873.
- Bostock, D., 2000. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Cambiano, G., 2003. *Polis. Histoire d'un modèle politique*. Paris: Flammarion.
- Carroll, L., 2002. *El juego de la lógica*. Madrid: Alianza.
- Casas Gómez, M., 1995. "Sinonimia y eufemismo". *Quaderni di Semantica*, Volumen 16, pp. 17-46.
- Christman, J., 1998. "Republicanism: A Theory of Freedom and Government. Philip Pettit". *Ethics*, Volumen 109, pp. 202-206.
- Cicerón, 1980. *La République (2 tomes)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Cicerón, 1984. *Sobre la República*. Madrid: Gredos. Trad.: D'Ors, Á.
- Cicerón, 1986. *Sobre la República. Sobre las leyes*. Madrid: Tecnos. Trad.: Guillén, J.
- Cicerón, 1996. *Cartas. I. Cartas a Ático*. Madrid: Gredos.
- Cicerón, 2001. *Sobre los deberes*. Madrid: Alianza. Trad.: Guillén, J.
- Colish, M. L., 1971. "The Idea of Liberty in Machiavelli". *Journal of the History of Ideas*, Issue 32, pp. 323-350.
- De Francisco, A., 1999. "Republicanism y modernidad". *Claves de razón práctica*, septiembre, Volumen 95, pp. 42-48.
- De Francisco, A. & Raventós, D., 2005. "Republicanism y renta básica". En: M. J. Bertomeu, A. Domènech & A. De Francisco, edits. *Republicanism y democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 257-280.
- Deaño, A., 1978. *Introducción a la lógica formal*. Madrid: Alianza.

- Del Águila, R., 1998a. "Los precursores de la idea de democracia: la democracia ateniense". En: R. Del Águila, F. Vallespín & *et al.*, edits. *La democracia en sus textos*. Madrid: Alianza, pp. 15-48.
- Del Águila, R., 1998b. *Las estrategias políticas en Maquiavelo: Tecnologías del poder y razones colectivas*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Díaz Tejera, A., 1981. "Introducción". En: Polibio. *Historias (3 volúmenes)*. Madrid: Gredos, pp. 7-54.
- Domènech, A., 1989. *De la ética a la política*. Barcelona: Crítica.
- D'Ors, Á., 1984. "Introducción, traducción, apéndice y notas". En: Cicerón. *Sobre la República*. Madrid: Gredos.
- Dunn, J., 1972. "The Identity of the History of Ideas". En: Laslett, P.; Runciman, W. G.; Skinner, Q. ed. *Philosophy, Politics and Society. Fourth Series*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 158-173.
- Duverger, M., 1974. *La monarquía republicana*. Barcelona: Dopesa.
- Dyzenhaus, D., 2013. "Critical notice of On the people's terms: a Republican theory and model of democracy, by Philip Pettit. *Canadian Journal of Philosophy*, 43(4), pp. 494-513.
- Eliade, M., 1985. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- Ferguson, A., 1995. *An essay on the History of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fernández Sevilla, J., 1974. *Problemas de lexicografía actual*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Ferrara, A., 2004. "El desafío republicano". *Claves de razón práctica*, enero-febrero(139), pp. 4-12.
- Fink, Z. S., 1962. *The classical republicans. An essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*. Evanston: Northwestern University Press.
- Forte Monge, J. M., 2007. "Estudio preliminar". En: N. Maquiavelo. *Epistolario privado*. Madrid: La esfera de los libros, pp. 15-70.
- Foucault, M., 1969. *L'archeologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Franzé, J., 2004. *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*. Madrid: Catarata.



- Gallardo, J., 2012. "Retrato conceptual y actualidad del republicanismo". *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 14(28), pp. 3-18.
- García Agustín, Ó., 2006. "El socialismo cívico de Zapatero y el republicanismo". *Sociedad y Discurso*, Volumen 9. Consultado en <http://vbn.aau.dk/files/14523842/Republicanism.pdf> el 20/04/2015.
- García Guitián, E., 2009. "Liberalismo y republicanismo: el uso político de los conceptos de libertad". *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 4(1º semestre), pp. 29-45.
- García Jurado, R., 2012. "El que quiere el fin quiere los medios. Naturaleza humana y republicanismo en Maquiavelo y Rousseau". *En-claves de Pensamiento*, VI(12), pp. 111-131.
- García Maynez, E., 1973. *Doctrina aristotélica de la justicia*. México: UNAM.
- Gargarella, R., 2004. "Republicanismo". En: E. Herrán, ed. *Filosofía política contemporánea*. México D.F.: UNAM, pp. 143-181.
- Généreux, J., 2011. *La dissociété*. Paris: Seuil.
- González Carrillo, A. & Colomer Viadel, J. L., 2010. *Republicanismo cívico: socialismo de los ciudadanos*. Madrid: Laberinto.
- Guillén, J., 1986. "Estudio preliminar" y notas. En: Cicerón. *Sobre la República. Sobre las leyes*. Madrid: Tecnos, pp. IX-XL.
- Haakonsen, K., 1993. "Republicanism". En: R. E. Goodin & P. Pettit, eds. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Cambridge: Blackwell Publishers, pp. 568-574.
- Hamilton, A., Madison, J. & Jay, J., 1994. *El Federalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Harrington, J., 1987. *La república de Océana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Harrington, J., 2008. *The Commonwealth of Oceana*. Pocock, J. G. A., ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartz, L., 1955. *The liberal tradition in America: an interpretation of american political thought*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Herodoto, 1989. *Historias (5 volúmenes)*. Madrid: Gredos.
- Hobbes, T., 1980. *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional. Trad. Escohotado, A.
- Hobbes, T., 1993. *Leviatán*. Madrid: Alianza. Trad. Mellizo, C.

- Hobbes, T., 2012. *Leviathan. 2. The English and Latin Texts*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, T. & Bramhall, J., 1999. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Chappell, Vere, ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honohan, I., 2002. *Civic republicanism*. London: Routledge.
- Honohan, I., 2005. "Enfoques republicanos contemporáneos sobre la democracia y su potencial cosmopolita". *Isegoría*, Volumen 33, pp. 161-174.
- Hummel, M., 2001. *El valor básico del subjuntivo español y románico*. Cáceres: Universidad de Extremadura.
- Inciarte, F., 2001. *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A.
- Jefferson, T., 1914. *Autobiography*. New York: The Knickerbocker Press. Consultado en <https://archive.org/details/autobiography00jeffrich> el 28/07/2015.
- Jefferson, T., 1987. *Autobiografía y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- Jenkins, P., 2009. *Breve historia de Estados Unidos*. Madrid : Alianza.
- Jerphagnon, L., 1987. *Histoire de la Rome antique. Les armes et les mots*. Paris: Tallandier.
- Joachim, H. H., 1951. "The Nicomachean Ethics. A Commentary". En Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Kamp, A., 1993. *La teoria politica de Aristotele. Presupposti e temi principalli*. Napoli: Valentino.
- Kelly, E., 1999. "Republicanism: A Theory of Freedom and Government. Philip Pettit". *The Philosophical Review*, Volumen 108, pp. 90-93.
- Knowles, D., 1999. "Republicanism: A Theory of Freedom and Government. Philip Pettit". *The Philosophical Quarterly*, Volumen 49, pp. 415-419.
- Kundera, M., 1988. *La insoportable levedad del ser*. Barcelona: Tusquets.
- Kymlicka, W., 1995. *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel.
- Labunski, R., 2006. *James Madison and the struggle for the Bill of Rights*. New York: Oxford University Press.
- Lactancio, 1990. *Instituciones Divinas. Libros IV-VII*. Madrid: Gredos.

- Lara, M. P., 2002. "La libertad como horizonte normativo de la modernidad". En: F. Quesada, ed. *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Madrid: Trotta, pp. 117-134.
- Larmore, C., 2001. "A critique of Philip Pettit's republicanism". *Philosophical Issues*, 11(1), pp. 229-243.
- Laxness, H., 2004. *Gente independiente*. Madrid: Turner .
- Lipsio, J., 1997. *Políticas*. Madrid: Tecnos.
- Livio, T., 1971. *Histoire Romaine. Tomo I. Libro I*. Paris: Les Belles Lettres.
- Livio, T., 1990. *Historia de Roma desde su fundación. 3 vols*. Madrid: Gredos. Trad. Villar Vidal, J. A.
- Lledó, E., 1988. "Introducción a las éticas". En: Aristóteles. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid: Gredos, pp. 7-119.
- Locke, J., 1990. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza. Trad. Mellizo, C.
- López de Robles Rojo, L., 2010. "La concepción republicana de la libertad en Pettit. Un recorrido histórico por Hobbes y Locke". *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno*, Volumen enero-junio, pp. 119-138.
- Lovett, F., 2013. "Freedom, Justice, and Legitimacy in Pettit's On the People's Terms". *American Political Science Association - Annual Meeting Paper*, Volumen 2013. Consultado en <http://ssrn.com/abstract=2300125> el 15/04/2015, pp. 1-18.
- MacCallum, G. C., 2014. "Libertad positiva y negativa". *Revista CS*, enero-junio(13), pp. 283-312.
- Madison, J., 2005. *República y libertad*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Maloy, J. S., 2014. Book Review: "On The People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy". *Perspectives on Politics*, 12(1-March), pp. 229-230.
- Maquiavelo, N., 1954. *Opere*. Milán - Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore.
- Maquiavelo, N., 2000. *El príncipe*. Madrid: Alianza. Trad. Granada, M. A.
- Maquiavelo, N., 2003. *Del arte de la guerra*. Madrid: Tecnos. Trad. Carrera Díaz, M.
- Maquiavelo, N., 2007. *Epistolario privado*. Madrid: La esfera de los libros.

- Maquiavelo, N., 2008. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza. Trad. Martínez Arancón, A.
- Maquiavelo, N., 2009. *Historia de Florencia*. Madrid: Tecnos. Trad. Fernández Murga, F.
- Maquiavelo, N., 2010. "La mandragore". En: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard. Col. La Pléiade, pp. 187-236.
- Maquiavelo, N., 2013. *Escritos de gobierno*. Madrid: Tecnos.
- Marías, J., 1989. "Introducción". En Aristóteles. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp. III-LXXII.
- Markell, P., 2008. "The Insufficiency of Non-Domination". *Political Theory*, 36(1), pp. 9-36.
- Martha, J., 1967. "Introduction". En: Cicéron. *Des termes extrêmes des biens et des maux*. Paris: Les Belles Lettres, pp. II-XXXI.
- Martí, J. L., 2002. *El republicanisme*. Barcelona: Diputació de Barcelona.
- Martínez Arancón, A., 2008. "Introducción". En: N. Maquiavelo. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 7-22.
- Martins, A. M., 2002. "Republicanismo y Libertad". *Res publica*, Volumen 9-10, pp. 189-204.
- Maynor, J. W., 2003. *Republicanism in the modern world*. Cambridge: Polity Press.
- Meinecke, F., 1957. *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'état and its Place in Modern History*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Meyerson, D., 1999. "Republicanism: A Theory of Freedom and Government. Philip Pettit.". *The University of Toronto Law Journal*, Issue 49, pp. 173-176.
- Milgram, S., 1963. "Behavioral Study of Obedience". *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67(4), pp. 371-378.
- Mill, J. S., 1996. *Sobre la libertad. Comentarios a Tocqueville*. Madrid: Espasa. Col. Austral.
- Montesquieu, 1987. *Del Espíritu de las Leyes*. Madrid: Tecnos.
- Montesquieu, 1989. *The Spirit of the Laws*. A. M. Cohler, B. C. Miller y H. S. Stone edits. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mouffe, C., 1996. "La política y los límites del liberalismo". *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad. Liberalismo, comunitarismo y democracia.*, Primer semestre(1), pp. 171-190.
- Nepote, C., 1985. *Vidas*. Madrid: Gredos.
- Nicolás Muñiz, J., 2005. "República y libertad en el pensamiento político de James Madison". En: J. Madison. *República y Libertad*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. XI-LIII.
- Nicolet, C., 1974. "Polybe et les institutions romaines". En: Polybe. *Neuf exposés suivis de discussion*. Ginebra: Fondation Hardt, pp. 209-258.
- Nicolet, C., 1976. *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Paris: Gallimard.
- Oliver, M., 2013. "Freedom on the People's Terms: The Problem of Democratic Domination". *Social Theory and Practice*, 39(4-October), pp. 669-685.
- Otis, J., 1765. *Considerations on Behalf of the Colonists*. Londres: J. Almon. Consultado en [https://archive.org/details/cihm\\_20385](https://archive.org/details/cihm_20385) el 28/07/2015.
- Ovejero, F., 2008. *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Buenos Aires: Katz.
- Page, O., 2010. "La república imposible". *Ideas y valores*, Volumen 143, pp. 137-159.
- Paine, T., 1990. *El sentido común y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- Parekh, B., 1996. "Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea". *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, 1(Primer semestre), pp. 5-22.
- Pasquino, P., 1996. "Popular Sovereignty: What Does It Mean?". *CREA*.
- Patten, A., 2004. "La crítica republicana al liberalismo". En: F. Ovejero, J. L. Martí, R. Gargarella & (comp.), edits. *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós, pp. 235-262.
- Pédéch, P., 1964. *La méthode historique de Polybe*. Paris: Les Belles Lettres.
- Peña, J., 2004. "¿Tiene futuro el republicanismo?". En: F. Quesada, ed. *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?*. Barcelona: Anthropos - Universitat de les Illes Balears, pp. 119-147.
- Pettit, P., 1989. "The Freedom of the City: A Republican Ideal". En: A. Hamlin & P. Pettit, edits. *The Good Polity. Normative Analysis of the State*. Cambridge: Basil Blackwell, pp. 141-168.

- Pettit, P., 1997. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, P., 1999. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Pettit, P., 2002. "Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner". *Political Theory*, 30(3, junio), pp. 339-356.
- Pettit, P., 2004a. "Liberalismo y republicanism". En: F. Ovejero, J. L. Martí & R. Gargarella, edits. *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós, pp. 115-135.
- Pettit, P., 2004b. "The common good". En: K. Dowding, R. E. Goodin & C. Pateman, edits. *Justice and democracy. Essays for Brian Barry*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 150-169.
- Pettit, P., 2005. "Liberty and Leviathan". *Politics, Philosophy & Economics*, 4(1), pp. 131-151.
- Pettit, P., 2009. "Law and Liberty". En: S. Besson & J. L. Martí, edits. *Legal Republicanism. National and International Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, pp. 39-59.
- Pettit, P., 2012. *On The People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinzani, A., 2005. "Gobierno de las leyes y/o gobierno de los ciudadanos. ¿Hay compatibilidad entre republicanism y democracia liberal?". *Isegoría*, Volumen 33, pp. 77-97.
- Platón, 2000. *Gorgias*. Madrid: CSIC.
- Plutarco, 2007. *Vidas paralelas. Vols. I-VIII*. Madrid: Gredos.
- Pocock, J. G. A., 2008. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.
- Polybius, 1889. *Histories*. London - New York: Macmillan. Trad.: Shuckburgh, E. S. Consultado en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> el 24/07/2015.
- Polybe, 1977. *Histoires. Livre VI*. Paris: Les Belles Lettres. Trad. Weil, R. & Nicolet, C.
- Polybius, 1979. *The Histories*. London: Loeb Classical Library. Trad. Paton, W. R.
- Polibio, 1981. *Historias (3 volúmenes)*. Madrid: Gredos. Trad. Balash Recort, M.

- Pourtois, H., 2014. Compte rendu - "Philip Pettit, On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy". *Revue Philosophique de Louvain*, 112(4), pp. 763-766.
- Pufendorf, S., 2002. *De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural, en dos libros*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Rahe, P., 1992. *Republics, Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rawls, J., 1985. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J., 1990. *Sobre las libertades*. Barcelona: Paidós.
- Rinesi, E., 2007. "Prólogo". En: Q. Skinner. *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 9-18.
- Rivero, Á., 1998. "El discurso republicano". En: R. Del Águila, F. Vallespín & et al., edits. *La democracia en sus textos*. Madrid: Alianza, pp. 49-114.
- Rivero, Á., 2005. "Republicanismo y neo-republicanismo". *Isegoría*, Volumen 33, pp. 5-17.
- Rousseau, J.-J., 1964. *Oeuvres complètes. Vol. III. Du Contrat Social. Écrits politiques*. Paris: Gallimard. Col. La Pléiade.
- Rousseau, J.-J., 1980. *Les Confessions*. Paris: Garnier.
- Rubio-Carracedo, J., 2010. *Ciudadanía y democracia. El pensamiento vivo de Rousseau*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ruiz Ruiz, R., 2006. *La tradición republicana*. Madrid: Dyckinson.
- San Agustín, 1953. *La Ciudad de Dios. Libros I-II*. Barcelona: Alma Mater. Trad. Riber, L.
- San Agustín, 2007. *La Ciudad de Dios. Libros I-VIII*. Madrid: Gredos. Trad. Marina Sáez, R. M.
- Sabine, G., 2000. *Historia de la teoría política*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Sáenz, C., 2008. "Republicanism: An unattractive version of Liberalism". *ethic@*, 7(2), pp. 267-285.
- Salustio, 2011. *La Guerra de Jugurta*. Madrid: Gredos.
- Sánchez Cuenca, I., 2002. "Introducción. La teoría de la democracia y las instituciones en el debate constitucional americano". En: *Artículos*

*federalistas y antifederalistas. El debate sobre la Constitución americana.* Madrid: Alianza, pp. 7-41.

Sánchez, S. A., 1994. "Los artificios del poder: el realismo político de Maquiavelo". *Revista Estudios*, Volumen 3, pp. 53-61.

Sandel, M., 1984. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self". *Political Theory*, 12(1), pp. 81-96.

Sandel, M., 2004. "La república procedimental y el yo desvinculado". En: F. Ovejero, J. L. Martí & R. Gargarella, edits. *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad.* Barcelona: Paidós, pp. 75-95.

Sau, R., 2004. *Il paradigma repubblicano. Saggio sul recupero di una tradizione.* Milano: FrancoAngeli.

Sen, A., 1995. *Nuevo examen de la desigualdad.* Madrid: Alianza.

Sidney, A., 1704. *Discourses concerning government.* Londres: J. Darby in Bartholomew. Consultado en <https://archive.org/stream/discoursesconcer00sidnuoft#page/n5/mode/2up> el 29/01/2015.

Sidney, A., 1996. *Discourses concerning government.* Indianapolis: Liberty Funds.

Skinner, Q., 1985. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El renacimiento.* México: Fondo de Cultura Económica.

Skinner, Q., 1988. "Introducción: El retorno de la Gran Teoría". En: Q. Skinner, ed. *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas.* Madrid: Alianza, pp. 13-30.

Skinner, Q., 1990a. "La idea de libertad negativa". En: R. Rorty, J. B. Schneewind & Q. Skinner, edits. *La filosofía en la historia.* Barcelona: Paidós, pp. 227-259.

Skinner, Q., 1990b. "Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas". En: G. Bock, Q. Skinner & M. Viroli, edits. *Machiavelli and Republicanism.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 121-142.

Skinner, Q., 1990c. "The republican ideal of political liberty". En: G. Bock, Q. Skinner & M. Viroli, edits. *Machiavelli and republicanism.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 293-309.

Skinner, Q., 1995. "Las ciudades-república italianas". En: J. Dunn, ed. *Democracia. El viaje inacabado (508 a.C. - 1993 d.C.).* Barcelona: Tusquets, pp. 70-82.



- Skinner, Q., 1998. *Maquiavelo*. Madrid: Alianza.
- Skinner, Q., 2002a. "Classical Liberty and the Coming of the English Civil War". En: M. Van Gelderen & Q. Skinner, eds. *Republicanism. A shared European Heritage*.. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 9-28.
- Skinner, Q., 2002b. "A Third Concept of Liberty". *Proceedings of the British Academy*, Issue 117, pp. 237-268.
- Skinner, Q., 2003a. *Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q., 2003b. *El nacimiento del Estado*. Buenos Aires: Gorla.
- Skinner, Q., 2003c. "State and the freedom of citizens". En: Q. Skinner & B. Strath, eds. *States and Citizens. History, Theory, Prospects*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 11-27.
- Skinner, Q., 2004a. "Las paradojas de la libertad política". En: F. Ovejero, J. L. Martí & R. Gargarella, eds. *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*.. Barcelona: Paidós, pp. 91-117.
- Skinner, Q., 2004b. "From the state of princes to the person of the state". En: *Visions of Politics. Volume 2: Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 368-413.
- Skinner, Q., 2004c. "Considerazioni sulla libertà repubblicana". En: M. Viroli, ed. *Libertà politica e virtù civile. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico*. Turín: Fondazione Giovanni Agnelli, pp. 249-260.
- Skinner, Q., 2004d. "Machiavelli on virtù and liberty". En: *Visions of Politics. Volume 2: Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 160-185.
- Skinner, Q., 2005. "La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?". *Isegoría*, Volumen 33, pp. 19-49.
- Skinner, Q., 2006. "Rethinking Political Liberty". *History Workshop Journal*, Issue 61, pp. 156-170.
- Skinner, Q., 2007a. "Interpretación, racionalidad y verdad". En: *Lenguaje, política e Historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 63-108.
- Skinner, Q., 2007b. "Significado y comprensión en la historia de las ideas". En: *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 109-164.

- Skinner, Q., 2007c. "Introducción: viendo las cosas a su manera". En: *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 23-32.
- Skinner, Q., 2007d. "Interpretación y comprensión de los actos de habla". En: *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 185-222.
- Skinner, Q., 2007e. "Retrospectiva: el estudio de la retórica y el cambio conceptual". En: *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 295-313.
- Skinner, Q., 2008. "Freedom as the Absence of Arbitrary Power". En: J. Maynor & C. Laborde, eds. *Republicanism and Political Theory*. Oxford: Blackwell.
- Skinner, Q., 2009. *El artista y la filosofía política. El Buen Gobierno de Ambrogio Lorenzetti*. Madrid: Trotta.
- Skinner, Q., 2010. *Hobbes y la libertad republicana*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Skinner, Q., 2012a. "On the Liberty of Republics". Conferencia inaugural del congreso *The Republican Tradition: From the Hanseatic League to the Era of Enlightenment*. San Petersburgo: Universidad Europea de San Petersburgo. Consultado en <http://www.youtube.com/watch?v=YX47aTObiw0> el 12/03/2014.
- Skinner, Q., 2012b. "Sobre la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad". En: C. Mouffe, ed. *Dimensiones de la democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad..* Buenos Aires: Prometeo, pp. 265-282.
- Souroujon, G., 2011. "Arendt y las lecturas republicanas de la Revolución Americana". *Fragmentos de Filosofía*, Volumen 9, pp. 13-30.
- Spencer, H., 1981. *The Man Versus The State*. Indianápolis: Liberty Classics.
- Strauss, L., 1964. *Meditación sobre Maquiavelo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Tarlton, C. D., 1973. "Historicity, Meaning and Revisionism in the Study of Political Thought". *History and Theory*, 12(3), pp. 307-328.
- Thompson, M. J., 2013. "Reconstructing republican freedom: A critique of the neo-republican concept of freedom as non-domination". *Philosophy and Social Criticism*, 39(3), pp. 277-298.
- Tocqueville, A. de, 1981. *De la Démocratie en Amerique*. Paris: Garnier-Flammarion.

- Touchard, J., 1990. *Historia de las ideas políticas. Tomo I*. Madrid: Círculo de Lectores.
- Truyol y Serra, A., 1988. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant..* Madrid: Alianza Editorial.
- Tudoras, L. E., 2011. "Transgressions des dimensions temporelles dans 'Minuit à Serampore'". *Eidôlon*, Volumen 91, pp. 141-152.
- Tully, J. (ed.), 1988. *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge: Polity Press & Basil Blackwell.
- Tully, J., 1988. "The pen is a mighty sword". En: J. Tully, ed. *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge: Polity Press & Basil Blackwell, pp. 7-25.
- Tyler, T. R., 1990. *Why People Obey the Law*. New Haven: Yale University Press.
- Tyler, T. R., 1992. "A relational model of Authority in Groups". *Advances in Experimental Social Psychology*, Issue 25, pp. 115-191.
- Tyler, T. R. & Mitchell, G., 1994. "Legitimacy and the Empowerment of Discretionary Legal Authority: The United States Supreme Court and Abortion Rights". *Duke Law Journal*, Issue 43, pp. 703-815.
- Vallespín, F., 2010. "Aspectos metodológicos en la historia de la teoría política". En: F. Vallespín, ed. *Historia de la Teoría Política, vol. 1*. Madrid: Alianza, pp. 21-56.
- Vallespín, F., 2012. *La mentira os hará libres. Realidad y ficción en la democracia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Velasco Gómez, A., 2006. *Republicanism y multiculturalismo*. México: Siglo XXI.
- Velasco, J. C., 2006. "La noción republicana de ciudadanía y la diversidad cultural". *Isegoría*, Volumen 33, pp. 191-206.
- Villacañas Berlanga, J. L., 2002. "Republicanism y dominación. Una crítica a Philip Pettit". *Daimón. Revista de Filosofía*, Volumen 27, pp. 73-87.
- Villaverde Rico, M. J., 2008. *La ilusión republicana. Ideales y mitos*. Madrid: Tecnos.
- Vinx, L., 2012. "Hobbes on civic liberty and the rule of law". En: D. Dyzenhaus & T. Poole, edits. *Hobbes and the law*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 145-164.

- Viroli, M., 1997. *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*. Madrid: Acento Editorial.
- Viroli, M., 1998a. *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press.
- Viroli, M., 1998b. "Rousseau y el derecho natural". *Revista de Libros*, 17(mayo), pp. 20-21.
- Viroli, M., 1999. *Repubblicanesimo*. Roma: Laterza.
- Viroli, M., 2002a. *Republicanism*. New York: Hill and Wang.
- Viroli, M., 2002b. *La sonrisa de Maquiavelo*. Barcelona: Tusquets.
- Viroli, M., 2009. *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*. Madrid: Akal.
- Vitoria, F. de, 1998. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*. Madrid: Tecnos.
- Von Fritz, K., 1954. *The theory of the mixed constitution in the antiquity*. New York: Columbia University Press.
- VV.AA., 1972. *Philosophy, Politics and Society. Fourth Series*. Laslett, P.; Runciman, W. G.; Skinner, Q. ed. Oxford: Basil Blackwell.
- VV.AA., 2002. *Artículos federalistas y antifederalistas. El debate sobre la Constitución americana*. Madrid: Alianza.
- Walbank, F. W., 1984. *A historical commentary on Polybius*. New York: Oxford University Press.
- Walbank, F. W., 1990. *Polybius*. Berkeley: University of California Press.
- Warren, J., 1783. *An Oration, delivered July 4th, 1783: at the request of the inhabitants of the town of Boston, in celebration of the anniversary of American Independence*. Boston: Commonwealth of Massachusetts.
- Weil, R., 1977. "Notice". En: *Histoires. Livre VI*. Paris: Les Belles Lettres, pp. 9-64.
- Wendt, F., 2011. "Slaves, Prisoners, and Republican Freedom". *Res Publica*, Volumen 17, pp. 175-192.
- Whitfield, J. H., 1947. *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press.
- Wood, G. S., 1998. *The creation of the American republic. 1776-1787*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Wood, G. S., 2003. *La Revolución Norteamericana*. Barcelona: Mondadori.

- Wood, N., 1991. *Cicero's social and political thought*. Berkeley: University of California Press.
- Worden, B., 1994. "English republicanism". En: J. H. Burns, ed. *The Cambridge History of Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 443-475.